ÉTVDES

1970
avril

Japon 1970

Misère de l'Université

La crise du socialisme italien

Sacerdoce et célibat

Peut-on croire à la Résurrection?

La misère de l'Université

1. Ecrite avant les violences de Nanterre, cette note ne traite pas des problèmes locaux qu'ils posent. Mais la « misère » dont ils sont un symptôme, non une solution, ne serait qu'aggravée par la réaction aveugle d'une répression.

2. Cf. Michel de CERTEAU, « La loi Faure, ou le statut de l'enseignement dans la nation », dans *Etudes*, décembre 1968, pp. 682-689.

Après cinq cents jours, la loi Faure n'est-elle plus qu'une coquille vide? [1] Votée par la Chambre unanime en novembre 1968 [2], elle est maintenue, mais à la manière d'un souvenir intouchable et progressivement inutile. Ce texte est une date. Il a cessé d'être opératoire. Il appartient à l'histoire : beaucoup de ses plus ardents défenseurs n'y croient plus. Le document reste pris dans l'actualité (déjà troué de mesures qui en suppriment des articulations clefs), parce qu'il n'est remplacé par rien d'autre. C'est le souvenir d'une heure de contestations et d'audaces. Mais cette heure n'est plus.

Les problèmes que la loi pensait régler resurgissent à côté, de toutes parts, laissant figé, trace d'une euphorie fugitive et déjà pleine de sous-entendus et de craintes, le monument qui sert aujourd'hui de repère symbolique au raidissement des uns, à la fatigue, à l'écœurement et à la déception des autres. La vie s'en retire. Seul, peu à peu, le squelette demeure.

D'où provient une si rapide métamorphose? Comment la loi Faure s'est-elle mise à fonctionner dans l'évolution d'ensemble du pays? Comment, à l'usage, ses ambiguïtés se sont-elles révélées? Quelles sont les difficultés qui étaient masquées sous un vaste programme et qui ressortent inchangées ou aggravées? Quinze mois d' « application » le montrent et permettent de mesurer la nature des problèmes qui remuent sourdement, sans trouver d'issue, la masse de milieux universitaires aujourd'hui marginalisés et atomisés.

LE FONCTIONNEMENT DE L'IDÉE RÉFORMISTE

Elaborée par un brain-trust dans les bureaux du ministère de l'Education nationale, la loi devait parcourir la distance qui la séparait du sol, des universités réelles, des étudiants et des professeurs tels qu'ils étaient. Elle devait alunir. Il fallait jour après jour proportionner un brillant projet à l'imbroglio des situations réelles. D'autre part, votée au moment où le Gouvernement, encore sous la secousse de mai 1968, devait faire preuve d'ouverture et manifester la prise en considération des revendications universitaires (tout en refusant de payer trop cher ce décor libéral d'un retour à l'ordre), la loi a dû parcourir une autre distance : celle du temps et des mutations successives du contexte politique. Après novembre 1968, ce qui était d'abord apparu nécessaire ou utile cessa progressivement de l'être : les masques tombaient, les priorités changeaient, les espoirs ou les craintes s'organisaient autrement.

Sous l'effet de ce double choc de la réalité, non seulement des distorsions se sont produites, mais le rapport entre le programme et les problèmes qu'il prétendait régler s'est peu à peu révélé au grand jour, assez cruellement.

Le dévoilement d'ambiguïtés politiques

Dès le début, la rénovation *culturelle* de l'enseignement supérieur était associée à des objectifs *politiques*. La participation et l'autonomie, principes cardinaux de la rénovation, étaient présentées à la nation comme une « révolution tranquille », qui trouvait, derrière de Gaulle, son penseur et son leader au poste-clef de l'Education nationale. Sur le mode pédagogique, le président Faure exposait déjà, avec quelle séduction, son programme politique en vue d'une « Société de promotion » [3].

3. Cet élargissement des perspectives universitaires à la société économique et politique est déjà sensible à la fin du discours-programme du 24 juillet 1968.

Mais d'une manière plus ou moins concertée, la doctrine exposée protégeait l'Etat contre la contagion ou les conséquences des troubles universitaires; elle isolait davantage les universités en leur assurant plus d'autonomie; elle minimisait le rôle des organisations syndicales nationales (U.N.E.F., etc.); elle fragmentait les unités d'enseignement en dispersant les facultés et en partageant les disciplines; elle n'obligeait pas les délégués étudiants, au sein du Conseil élu de chaque faculté, à justifier leurs prises de

position devant la masse étudiante, et les en séparait... Il devenait alors possible de traiter les universités du XX[e] siècle comme les villes du XVII[e] siècle où sévissait la peste : après avoir fermé les murs pour éviter la contagion au dehors, on attendait que le mal eût épuisé ses effets, pour retrouver les citoyens qui auraient survécu à ce temps de renfermement.

Par un équilibre savant (sans doute nécessaire dans un climat passionnel), la loi ouvrait la culture, mais elle pouvait faciliter son isolement de la vie politique; elle libéralisait les structures internes de l'Université, mais elle permettait de lui interdire toute sortie au dehors.

M. Faure déclarait naguère qu'en France il fallait appartenir à un gouvernement de droite pour faire passer les mesures de gauche. Mais *qui* utilise *qui*? La réponse est donnée avec la réflexion lucide de Raymond Aron : « Rien n'est plus conforme à l'intérêt bien entendu d'une politique conservatrice (en tous régimes) que les réformes de l'enseignement, de démocratisation, souhaitées par les partis de gauche [4]. » Le réformisme qu'une majorité conservatrice a consenti à des libéraux, en octobre-novembre 1968, a servi la politique de cette majorité, indépendamment même des intentions de M. Faure : la loi était *utile, à un moment donné,* pour des raisons qui lui étaient accessoirement associées et qui, au fur et à mesure que le pouvoir se renforçait, jouaient contre elle. Dès le départ, s'amorçait un « long malentendu » [5].

En février 1969, le Ministre déclarait encore : « Je me fixe pour objectif dans l'enseignement supérieur une répartition des étudiants aussi représentative que possible des proportions que leurs origines sociales représentent dans la société globale [6]. » Mais déjà il avait perdu son autorité auprès des autres ministères; il voyait ses crédits diminuer, se renforcer les résistances politiques sur lequelles s'appuyait une réaction universitaire, s'aggraver aussi la déception ou l'opposition à sa gauche, surgir des problèmes économiques ou politiques prioritaires. Déjà il devait penser à quitter un terrain où ses possibilités d'action diminuaient et où croissait le danger d'avoir à mener une politique de répression armée contre les étudiants. Il réunissait de plus en plus contre lui la méfiance du conservatisme et la déception des progressistes, sans trouver appui sur une « option moyenne » qui ne s'exprimait plus [7].

4. Raymond ARON, *la Lutte des classes,* Paris 1963, pp. 296-297. Cf., à ce sujet, l'excellente analyse de Drs P. C. CLAYS, « L'enseignement et la mobilité sociale », dans *Revue de l'Institut de sociologie,* Bruxelles, 1969, n° 2, pp. 151-196.

5. Le mot est d'E. Faure — mais à propos de Louis XVI et de Turgot : « Chacun tirera dans son sens et se trompera dans sa manière, Turgot par bienveillance et Louis XVI par méfiance, l'un parce qu'il croit trop facilement pouvoir convaincre et l'autre parce qu'il n'aime pas être convaincu... » (*la Disgrâce de Turgot,* Gallimard, 1961, p. 57). Admirable description des rapports ambigus entre la majorité U.D.R. et M. Faure!

6. Cit. dans Pierre DAUMARD, *le Prix de l'enseignement en France,* Calmann-Lévy, 1969, p. 125.

7. Décrivant à l'avance les raisons de son propre échec à travers son analyse particulièrement lucide de « la disgrâce de Turgot », Faure écrivait en 1961 : « Il manquait à Turgot une force d'équilibre : ... l'opinion moyenne, l'opinion un peu éclairée — « les provinces »... — qui n'avait aucun moyen de s'exprimer. » Il ajoutait prophétiquement : « Il n'y a pas de politique sans risque, mais il y a des politiques sans chance » (*la Disgrâce de Turgot,* p. 525).

Ainsi se dévoilaient les refus cachés sous l'unanimité initiale et les intérêts qui avaient fait du discours fauriste un cheval de Troie momentanément nécessaire. En réalité, on avait voulu localiser la réforme dans l'Université, pour rétablir l'ordre dans le pays. La suite montrait qu'autonomie et renouveau pédagogiques ne peuvent être envisagés sans un projet global du même type et que le rapport de l'enseignement avec une politique nationale reste la question partout sous-jacente et déterminante. L'Université ne peut être réformée dans une société qui refuse de l'être.

Quinze mois d'expérience ont donc fait apparaître les conséquences entraînées par ce manque de coordination entre un projet social et un projet universitaire. Elles étaient déjà inscrites dans l'isolement de l'Université. La « réforme » a révélé de plus en plus ce qu'elle était depuis le début, un *discours* couvrant des objectifs contraires. La nation (mal informée) a donc transformé l'Université en un sabbat de sorcières, objet de crainte et de ressentiment, lieu méconnu et marginalisé où l'opinion publique pouvait désigner la « cause de tout le mal » et s'en débarrasser en y exerçant la répression.

En elle-même, l'Université est devenue le rendez-vous de revendications d'autant plus exacerbées qu'elles étaient privées d'impact réel dans le pays, donc vouées à l'idéologie, à la violence ou au cynisme par le fait même d'être exilées dans les îles prévues pour la masse et la « classe dangereuse » des étudiants. D'un même geste, le renfermement de l'enseignement supérieur étouffait la réforme et changeait « l'université critique » en mirage.

Du fractionnement à la désagrégation

En dépit d'une information guidée par des impératifs gouvernementaux, ou par la nécessité de satisfaire le goût inquiet du public pour l'exotisme universitaire, presque partout, les étudiants étudient et les enseignants enseignent. Ils travaillent même davantage à mesure que les grèves et les manifestations *idéologiques* apparaissent plus inutiles, muées en théâtre par l'isolement ou par le retour du conservatisme.

Mais, si paradoxal que ce soit, c'est un travail de découragement après de grandes ambitions politiques. Ou bien un travail organisé par des intérêts sans aucun rapport avec un avenir professionnel, et préparant des chômeurs. Ou

bien encore un travail utilitariste qui vise, à travers des diplômes, une meilleure place et n'introduira pas dans le métier de demain la culture réduite aujourd'hui à n'être qu'un moyen. Ce travail représente une retraite. Pour cela même, il constitue le terrain sur lequel se traduisent désormais l'écœurement, l'irritabilité et les revendications étudiantes. Devant la masse des étudiants, les idéologues de l'extrême-gauche font figure de don Quichotte combattant le moulin à vent de la société de consommation. De leur côté, les plus lucides des extrémistes ont depuis longtemps abandonné le bateau pestiféré et pourri de l'Université pour combattre sur d'autres terrains, avec les « travailleurs » (pourquoi donc le langage commun exclut-il de ce terme les étudiants?), à l'armée, dans des formations politiques, etc. Les réformistes, eux aussi, ont cessé de croire à la réforme; ils gèrent ce qui en reste; ils administrent un mourant.

Ou bien, ils se servent des fragments encore intacts de la grande « utopie » primitive pour garder à la base le contact avec les étudiants, car c'est dans les séminaires et les groupes de travail que s'est développé et se manifeste l'esprit de la réforme. Là, les collaborations et discussions permettent des échanges prolongés (parfois exténuants pour tout le monde), qui font souvent de l'enseignant le seul interlocuteur adulte des étudiants, et qui en tout cas, tranchent étrangement, par leur vitalité [8], avec la désagrégation des structures universitaires et la restauration officielle du mandarinat.

8. Echanges intellectuels et politiques, mais aussi « sympathie » (au sens le plus fort du terme) et commune irritation (malgré la diversité des options) dans la même impuissance et devant la même incurie. La lassitude et l'épuisement des enseignants rejoignent profondément ceux des étudiants.

D'où vient une telle disparité entre ce progrès à la base et cette décrépitude de l'ensemble, entre l'instauration (parcellaire, certes, et quasi artisanale) de petites unités vivantes et la destructuration d'institutions oscillant d'un réformisme raté à un conservatisme devenu impossible? D'où vient, phénomène parallèle, la fixation des grèves sur les questions de programmes (examens de médecine, deuxième langue étrangère, etc.) dans les établissements les moins « révolutionnaires » (faculté de Droit à Paris, la faculté de « Grenoble 2 », etc.), alors qu'il y a une démystification des grèves politiques et que les universités-symboles de la « révolution » (Nanterre, Vincennes, etc.) se métamorphosent en « théâtres » ou vouent l'action à devenir la violence de *desperados?*

La question peut être prise sous plusieurs faces. D'une

part, les difficultés économiques, un moment cachées par le mirage politique de la loi Faure, resurgissent. Les idéologies — quelles qu'elles soient — butent contre des faits et s'y brisent. La France n'a ni le budget ni les hommes qui lui permettraient de résoudre le problème numéro un du pays, celui de son avenir (avec 660 000 étudiants du supérieur et trois millions et demi d'élèves dans le secondaire) et de la plus importante de toutes les entreprises nationales. L'insuffisance du personnel et des moyens financiers était connue de Faure. Mais, faute d'obtenir du Gouvernement les mesures convenables et n'ayant pas le pouvoir de changer les choses d'un coup de baguette magique, il n'avait pas d'autre solution que des palliatifs — avec l'espoir de susciter, par la magie de son discours, une mobilisation des forces. La magie n'a opéré que le temps d'une politique de circonstance. L'hypothèse même d'une économie en expansion, présupposé de toute la loi Faure, s'est avérée fausse. La gravité de la situation se découvre après le reflux des unanimités chaleureuses et des mots brillants de promesses.

D'autre part, les querelles avivées par tant d'espoirs frustrés, l'anarchie pédagogique, le vertige devant le chaos actuel, la succession de mesures isolées qui multiplient la déception et l'inquiétude, accélèrent la détérioration dans ces immenses poches molles que constituent les universités sur la surface de la nation. D'où, par contrecoup, la renaissance d'un poujadisme réactionnaire et dur, c'est-à-dire un retour à des intérêts professionnels, à des préoccupations locales, et aussi une régression vers le passé qui donne l'illusion d'être une terre natale et connue.

Il y a là plusieurs types de problèmes à examiner tour à tour.

LES FAILLES DE L'INFRASTRUCTURE ÉCONOMIQUE

La médecine Faure intervenait comme thérapeutique au moment même où la maladie proliférait. Comme toute réforme qui décompose des ensembles géants en unités plus restreintes, elle impliquait au départ des sacrifices financiers considérables. Répondre *politiquement* à la question posée en mai 1968, c'était *aussi* faire un choix à l'intérieur d'un programme politique d'ensemble. Il ne semble pas que les députés, en votant à l'unanimité le projet, s'en soient rendu compte. Surtout, le Gouverne-

ment, à aucun moment, n'a voulu faire prendre conscience au pays des réalités auxquelles il était confronté. Puisqu'un texte écrit était voté, que demandaient de plus ces éternels fauteurs de troubles que sont les étudiants?

Or, la condition étudiante n'a cessé de se dégrader depuis les années 1960 et le texte fameux des « Situationnistes » de Strasbourg, *De la misère en milieu étudiant...*, demeure à cet égard plus actuel que jamais : « Nous pouvons affirmer sans grand risque de nous tromper que l'étudiant est après le policier et le prêtre l'être le plus universellement méprisé [9]. » Le seul correctif à ajouter à ce texte, qui date de 1966, est peut-être qu'il faut assigner aujourd'hui à l'étudiant la première place dans le mépris.

9. *De la misère en milieu étudiant*, Strasbourg, 1966, p. 3.

Rappelons simplement ici quelques données :

L'évolution des effectifs

Les effectifs des étudiants toutes facultés ont suivi l'évolution suivante :

1960-1961 : 215.000
1965-1966 : 407.000
1967-1968 : 508.000 (23 I.U.T. ouverts)
1968-1969 : 587.000 (43 I.U.T. ouverts)
1969-1970 : 666.000 (633.000 en faculté
33.000 en I.U.T.) [10]

Prévision pour la rentrée 1970 : 736.000

10. Les I.U.T. : Instituts Universitaires de Technologie, créés par décret du 7 janvier 1966 et destinés à assurer en deux ans une formation à finalité professionnelle. Peut-être faut-il, en février 1970, ramener à 18 000 l'effectif actuel des étudiants en I.U.T.

En dix ans, les effectifs de l'Enseignement supérieur ont donc plus que triplé, fait sans précédent dans l'histoire universitaire de notre pays. Le nombre actuel des étudiants est quasiment l'équivalent d'une classe d'âge. C'est dire que le problème étudiant n'a pas changé de *degré* mais de *nature,* et que l'arrivée à l'université d'un nombre de jeunes aussi considérable est un phénomène aussi important aujourd'hui pour la Nation qu'a pu l'être dans le passé — *mutatis mutandis* — l'instauration du service militaire obligatoire.

Les « distorsions » dans l'évolution

A l'intérieur de cette évolution globale, des distorsions importantes, et qui ne sont pas sans poser avec acuité la question difficile de l'*orientation*, se sont manifestées :

• distorsion d'abord entre les effectifs des facultés et ceux des Instituts Universitaires de Technologie. Ceux-ci ne peuvent encore accueillir aujourd'hui que 30 000 étudiants, soit moins du cinquième des effectifs prévus par le Vᵉ Plan pour l'année 1972-1973.

• distorsion entre les facultés elles-mêmes. Alors que, par rapport à l'année de référence 1960-1961, les effectifs des facultés de Droit et de Lettres ont plus que triplé, ceux des facultés des Sciences n'ont fait que doubler, les facultés de Médecine et de Pharmacie se situant dans une situation intermédiaire. Mais il convient de rappeler que, pour une part, *les jeux sont faits antérieurement à l'Université.* L'*Alma Mater* n'est pas responsable du fait qu'il y ait 58 000 bacheliers de « philosophie » contre 19 000 seulement dans la section « mathématiques » et 31 000 dans la section « sciences expérimentales ». Si l'on prend les *candidats* au baccalauréat, on s'aperçoit que, pour la section « mathématiques », ils étaient, en 1966, 45 000 contre 28 000 seulement en 1969. La courbe des facultés de Lettres ne semble donc pas devoir s'infléchir!

Massification n'est pas démocratisation

Le phénomène de massification pourrait laisser croire, par son ampleur, qu'il est accompagné d'une réelle « démocratisation ». Sans doute, le facteur déterminant de la croissance des effectifs dans l'Enseignement supérieur est-il une demande accrue d'éducation, demande liée à l'amélioration du niveau de vie et aux progrès des connaissances, plus que l'intervention indirecte de l'accroissement démographique. Mais il convient de se demander comment s'est opérée la répartition sociale de cette croissance. Le tableau page 531 est particulièrement révélateur [11].

Si les effectifs d'étudiants issus du monde ouvrier ont doublé, passant de 5,1 % (1960-1961) à 10,2 % (1967-1968), il convient de remarquer que, pendant la même période, ceux des étudiants issus des professions libérales et cadres supérieurs sont passés de 28,8 à 32,1 %, sans que leur proportion dans la population active ait suivi la même progression. Car c'est de la comparaison entre la structure socio-professionnelle de la population active et l'origine sociale des étudiants qu'il faut partir — même s'il convient d'y faire des corrections dues au fait que certains étudiants peuvent être issus d' « inactifs » (retraités

11. Ce tableau est extrait de Pierre DAUMARD, *le Prix de l'enseignement en France,* Calmann-Lévy, 1969, p. 122, et complété pour l'année scolaire 1967-1968, avec le tableau établi (sur les mêmes bases) par le rapport de M. Capelle, *Avis présenté... sur le projet de la loi de finances pour 1970,* t. X, *Education Nationale* (éd. Assemblée nationale, n° 836), 1969, p. 101. On trouvera ci-joint, à titre de comparaison, la structure socio-professionnelle de la population active telle que la présente M. Capelle, *op. cit.,* p. 99. (Cf. recto, p. 530.)

STRUCTURE SOCIO-PROFESSIONNELLE
DE LA POPULATION ACTIVE EN 1954, 1962 ET 1968
(*Source* : I.N.S.E.E.)

Catégories socio-professionnelles	en 1954	en 1962	en 1968
	(En pourcentage)		
Agriculteurs exploitants	20,7	15,8	12
Salariés agricoles	6	4,3	2,9
Patrons de l'industrie et du commerce	12	10,6	9,6
Professions libérales et cadres supérieurs	2,9	4	4,8
Cadres moyens	5,8	7,8	9,9
Employés	10,8	12,5	14,8
Ouvriers	33,8	36,7	37,7
Personnels de service	5,3	5,4	5,7
Autres catégories	2,7	2,7	2,6
Totaux	100	100	100

ou sans profession), dues également au rôle de la mobilité sociale au niveau de la génération des parents.

La « démocratisation » de l'enseignement supérieur est donc loin d'être faite : 10 % des étudiants sont issus d'une catégorie qui représente plus du tiers de la nation active; un tiers, d'une catégorie qui constitue moins de 5 % de la nation active. Les effectifs des catégories sociales moyennes sont quasiment stagnants. Si l'on prend les trois catégories : agriculteurs (propriétaires et fermiers), salariés agricoles et ouvriers, on s'aperçoit qu'ils constituent, d'après le recensement de la population active de 1968, 53 % de la population : 18,7 % seulement des étudiants sont issus de ces catégories. La massification masque donc en fait une sclérose, et un maintien des privilèges acquis.

Si l'on divise le pourcentage d'étudiants originaires d'une catégorie socio-professionnelle par le pourcentage de la population active correspondante, on obtient la probabilité d'accès à l'enseignement supérieur selon l'origine sociale. En prenant pour base la catégorie la plus défavorisée, c'est-à-dire les salariés agricoles, leur probabilité d'accès est 53 fois inférieure à celle des professions libérales [12].

12. Cf. le tableau donné par P. DAUMARD, *op. cit.*, p. 123.

Bien plus, l'influence de l'origine sociale est déterminante dans la discipline choisie. Ici se dessine, non plus

ORIGINE SOCIALE DES ÉTUDIANTS
(Étudiants français — Grandes écoles exclues)

Catégories socio-professionnelles des parents		Effectifs toutes disciplines en %			
Groupes	Sous-Groupes	60-61	62-63	64-65	67-68
Agriculteurs	Propriétaires exploitants	4,0	4,5	4,2	
	Fermiers, métayers............	1,6	2,0	1,3	
	Total..............	5,6	6,5	5,5	5,7
Salariés agricoles		0,5	0,5	0,7	0,7
Patrons de l'industrie et du commerce	Industriels	4,6	3,2	2,9	2,8
	Artisans	3,8	4,2	3,8	3,8
	Commerçants	9,4	9,2	8,5	7,7
	Total	17,8	16,6	15,2	14,3
Professions libérales et cadres supérieurs	Professions libérales...........	10,2	10,1	10,2	8,9
	Professeurs (secteur privé)	0,7	0,4	0,4	3,4
	Professeurs (secteur public)	4,8	3,4	3,7	
	Cadres supérieurs (secteur privé)........................	6,6	5,7	8,1	19,8
	Cadres supérieurs (secteur public)	6,5	6,5	7,8	
	Total	28,8	26,1	30,2	32,1
Cadres moyens	Instituteurs (secteur privé)	0,5	0,4	0,4	8,3
	Instituteurs (secteur public)	5,4	4,7	4,3	
	Cadres moyens (secteur privé) ..	7,5	5,6	7,2	7,9
	Cadres moyens (secteur public)..	5,0	6,7	5,8	
	Total	18,4	17,4	17,7	16,2
Employés	Employés de bureau	5,0	4,7	5,4	6,2
	Employés de commerce........	3,2	2,7	2,8	2,6
	Total	8,2	7,4	8,2	8,8
Ouvriers	Contremaîtres	1,8	1,8	1,7	1,9
	Ouvriers	3,0	5,5	6,0	7,2
	Manœuvres	0,5	0,6	0,6	1,1
	Total	5,3	7,9	8,3	10,2
Personnel de service........................		0,9	1,0	1,2	0,8
Rentiers, sans profession		6,4	8,0	6,0	1,2
Autres catégories		5,8	7,1	6,5	10,0
Indéterminés		2,3	1,5	0,5	
Total en %..........................		100,0	100,0	100,0	100,0

seulement l'impact de l'héritage socio-culturel de la famille, mais aussi celui des « filières » que peuvent monopoliser certains groupes sociaux : on constate qu'en 1967-1968, 45 % des médecins et pharmaciens, 40 % des chirurgiens dentistes, plus de 34 % des juristes sont issus des cadres supérieurs et professions libérales. En 1961-1962, les pourcentages étaient respectivement, pour les mêmes cadres supérieurs et professions libérales, de 34,9 (médecins), 44,2 (Pharmacie), 27,1 (Droit). On assiste donc à une *accentuation du privilège de la naissance* dans les disciplines qui conduisent aux carrières privées, plus rémunératrices — les fils d'ouvriers étant cantonnés dans les Lettres et les Sciences [13], les étudiants issus de classes moyennes (employés, cadres moyens) suivant la même évolution, mais dans une moindre mesure. Sans doute la période considérée est-elle trop restreinte pour pouvoir tirer des conclusions définitives. La flexion de la courbe est cependant nette et serait probablement plus accusée si on prenait les étudiants des grandes écoles.

On peut donc légitimement se demander si les souhaits exprimés par M. Edgar Faure en février 1969 (rappelés plus haut) ne relèvent pas du mirage — surtout si l'on n'oublie pas que la réussite aux examens dans l'Enseignement supérieur dépend pour une large part de l'environnement et de l'origine sociale [14]. Assigner pour but à une réforme de l'enseignement la mobilité sociale (mais une classe au pouvoir peut-elle admettre une mobilité sociale descendante?) et concevoir un public étudiant qui soit le reflet exact de la société, microcosme de ce macrocosme, n'est-ce pas l'un des mythes inhérents à une politique qui refuse de prendre les moyens des fins qu'elle prétend s'assigner explicitement?

Les réalités matérielles

Il faut analyser maintenant quelle politique universitaire a répondu à l'évolution des effectifs. L'étude du budget d'équipement de l'Education nationale est particulièrement éclairante à ce sujet [15]. Si la part assignée à la fonction « Education et Recherche » peut paraître relativement élevée, il faut prendre garde au fait que les pourcentages donnés sont ceux d'une fonction « hétérogène »

13. Cf. déjà P. BOURDIEU et J.C. PASSERON, *les Héritiers*, Paris, 1964.

14. Monique de SAINT-MARTIN, « les Facteurs de l'élimination et de la sélection différenciée dans les études de Sciences » et Noëlle BISSERET « la Naissance et le diplôme ». Le processus de sélection au début des études universitaires, dans *Revue française de sociologie*, volume IX, n° spécial, 1968, pp. 167-207. Geneviève GONTIER, Dominique BIDOU et Philippe VRAIN, « Carrière universitaire et perspectives professionnelles », dans *Population*, 25e année, numéro spécial, février 1970, pp. 137-178. D'après cette dernière étude, dûment fondée, en 1966, 40 % des licenciés en Droit, 45 % des licenciés en Sciences économiques, 51 % des diplômés de Sciences politiques, étaient issus des cadres supérieurs et professions libérales. Les pourcentages sont tous nettement plus élevés qu'à l'entrée.

15. Nous nous servons dans cette partie du livre de Jean-Charles ASSELAIN, *le Budget de l'Education nationale (1952 - 1967)*, P.U.F., 1969, analyse méthodique exemplaire d'un budget, et du livre de Pierre DAUMARD, précédemment cité.

et englobent des crédits extérieurs à l'Education nationale (Recherche affectée à d'autres départements ministériels, Jeunesse et Sports, formation professionnelle), noter, d'autre part, que la dotation « Education et Recherche » diminue en pourcentage, alors que les fonctions « Routes et Transports », « Equipement collectif urbain » — manifestement privilégiés au cours du V[e] Plan — augmentent. Surtout, le taux de croissance annuel de la fonction éducative et culturelle, bien loin de refléter un favoritisme systématique, progresse moins rapidement que le taux global de croissance des investissements publics [16], beaucoup plus lentement que le taux de croissance des deux fonctions précédemment citées. On le constate dans le tableau suivant qui concerne la progression retenue pour la durée du V[e] Plan [17] :

16. Sauf pour la période 1960-1965, mais priorité dans la progression est alors donnée aux équipements de l'enseignement secondaire, au moins jusqu'en 1963.

17. Source : « Rapport technique sur le V[e] Plan », dans *Etudes et conjoncture*, n° 5, mai 1967, p. 64. Cf. P. DAUMARD, *op. cit.*, p. 70.

PART DES INVESTISSEMENTS PUBLICS PAR FONCTION

	1959	1960	1962	1965	1970
Éducation et Recherche........	36,1	31,3	33,9	35,9	34,8
Équipement collectif urbain....	14,4	15,4	15,2	16,2	18,4
Routes et Transports..........	19,5	21,2	21,6	22,7	25,1

On s'aperçoit ainsi qu'en aucune manière les investissements de l'Education nationale n'ont bénéficié d'une superpriorité au cours de la décade 1960-1970. Tout au long du V[e] Plan, les investissements routiers et l'équipement urbain ont passé *avant* l'Education nationale. Il convenait de l'écrire pour détruire un certain nombre de légendes complaisamment diffusées.

Le V[e] Plan lui-même a-t-il été réalisé complètement? A s'en tenir aux chiffres budgétaires bruts, on pourrait le croire : les objectifs du Plan seraient réalisés, pour l'ensemble de l'Enseignement supérieur à 89,50 % à la fin de 1970 [18]. Mais il faut tenir compte de l'érosion monétaire, de l'augmentation des coûts de production : en ramenant l'exécution du V[e] Plan à la valeur du franc 1965, le pourcentage ne sera plus que de 74 % [19]. Quant à l'appréciation en termes de « réalisations physiques », elle demeure fort aléatoire [20]. Mais l'ordre de grandeur donné reste suggestif :

18. Cf. le rapport fait au nom de la Commission des Finances sur le projet de loi de finances 1970, Annexe n° 16, Rapporteur M. WEINMAN, Document Assemblée Nationale n° 835, p. 16. Il s'agit ici des autorisations de programme.

19. *Ibid.*

20. La Commission du V[e] Plan a retenu les normes suivantes pour mesurer une « place d'étudiant » : 4 m^2 en Lettres et Droit, 12 m^2 en Sciences, 20 m^2 en Médecine. La même Commission a prévu pour normes des bibliothèques des facultés des Lettres et de Droit 1,50 m2 par étudiant. On peut s'interroger sur la signification concrète des chiffres donnés. La notion de « place d'étudiant » a-t-elle un sens precis? Cf. J.C. ASSELAIN, *op. cit.*, p. 188.

EXÉCUTION PHYSIQUE DU Ve PLAN
(Années 1966 à 1970 incluses [21]

	Objectifs Plan	Capacité réelle créée ou à créer	Pourcentage d'exécution
Droit et Lettres	375 290 m²	312 250	83,06
Sciences	697 300	609 000	87,34
Médecine-Pharmacie	481 970	269 000	55,81
Grandes Écoles (écoles d'ingénieurs	269 500	151 000	60,52
notamment IUT secondaires	43 200	31 200	73,22
IUT tertiaires	45 000	26 400	58,66
Bibliothèques	257 350	135 275	52,56
Œuvres Universitaires — Chambres	58 500 places	22 660	38,73
Œuvres Universitaires — Restaurants	53 200 —	29 888	56,18

On le voit, la situation est particulièrement critique en ce qui concerne les facultés de Médecine, les bibliothèques et les Œuvres universitaires, où le pourcentage d'exécution n'atteint pas ou dépasse à peine 50 %! A quoi il convient d'ajouter que les pourcentages ici donnés sont établis sur les chiffres retenus par le Gouvernement après avoir arbitré entre les diverses commissions d'élaboration du Ve Plan. Or, le pourcentage de réduction entre les prévisions initiales de la Commission et l'arbitrage gouvernemental a été de 23 % pour l'enseignement supérieur [22]. C'est dire que, même lorsque le Plan est déclaré « exécuté à 100 % » (c'est-à-dire que le montant d'autorisations de programme prévu par le Gouvernement a été effectivement couvert au cours des cinq années du Plan), la satisfaction harmonieuse des besoins est loin pour autant d'avoir été réalisée [23]...

On saisit donc ici sur le vif la dégradation rapide des conditions de vie de l'étudiant. L'Etat l'aide-t-il sur le plan social? Au plan des bourses, on assiste à une *stagnation.* Si le chiffre théorique global des bourses (158 000 prévues pour 1970 au taux moyen de 3 100 F) a augmenté, la proportion des boursiers parmi les étudiants demeure depuis 1966-1967 aux alentours de 20 %. Si l'on y ajoute

21. 1969 et 1970, prévisions après déduction des crédits bloqués au Fonds d'Action conjoncturelle. Source du tableau : Document n° 835, Assemblée nationale, Rapport sur le projet de loi de finances pour 1970, Annexe 16, Education Nationale, Equipement, pp. 22-24.

22. Jean-Charles ASSELAIN, *op. cit.*, p. 178.

23. On saisit la situation critique de certaines facultés lorsqu'on sait que, comparés aux prévisions du Plan pour 1972, les effectifs réels d'étudiants remplissaient à 100 % ces objectifs pour les Lettres et le Droit dès juin 1968 : ce qui implique un dépassement des prévisions très large et donc une infrastructure matérielle encore plus impuissante à accueillir le flux d'étudiants.

le fait que la proportion des boursiers parmi les élèves des classes préparatoires aux grandes écoles s'est relevée plus rapidement au cours des dix dernières années [24], on conviendra aisément que l'étudiant de faculté est une fois de plus la dernière roue du carrosse universitaire.

D'autre part, une enquête de la MNEF [25] menée en 1964 sur le budget de l'étudiant, seul document sérieux dont nous disposions encore aujourd'hui, montre, là encore, l'incidence de la fortune dans l'aide fournie par la famille [26].

C'est dire qu'à tous les niveaux, le privilège de l'héritage socio-culturel se trouve renforcé, l'écart des ressources dû aux clivages sociaux ne cesse de s'accroître. Pourquoi voudrait-on dès lors que l'étudiant se sente des « devoirs » [27] ou qu'il subisse l'injustice sans mot dire? Comment peut-on tenter de faire croire qu'on « applique » une loi qui exige des moyens accrus, alors que le budget de 1970 est en régression sur celui de 1969 — du fait de la conjoncture économique et du danger de surchauffe qui alarme tant M. Giscard d'Estaing. Sans doute — et c'est une tradition à l'Education nationale depuis l'explosion des effectifs de l'enseignement primaire dans les années 1952 — a-t-on paré au plus pressé. Dans le budget de fonctionnement, les dépenses en personnel ont sensiblement augmenté en 1969, car le besoin en enseignants est naturellement celui qui exerce la pression la plus forte. Il est plus facile et moins coûteux de créer des postes budgétaires nouveaux ou d'attribuer des heures complémentaires que de construire des universités [28]. Il ne faudrait pas croire pour autant que les taux d'encadrement soient satisfaits [29], notamment en Lettres et en Droit. La réforme Edgar Faure, en refusant d'orienter autoritairement les étudiants dans une discipline précise, entraînait par le pluridisciplinaire un coût universitaire de l'enseignement supérieur plus élevé.

24. J.-C. ASSELAIN, *op. cit.*, p. 236. La proportion de boursiers parmi les élèves des classes préparatoires aux grandes écoles est, en 1959-1960, de 24,4 %, et, en 1965-1966, de 28,8 %. La seule innovation à signaler en ce domaine est la modification intervenue au niveau des *règles d'attribution* : les ressources prises en considération pour l'examen de la demande de bourse sont les ressources figurant dans la déclaration des revenus pour les impôts sur les revenus des personnes physiques.

25. Mutuelle Nationale des Etudiants de France.

26. L'aide de la famille intervient pour 27 % dans le budget d'un étudiant fils d'ouvrier, contre 69 % dans celui d'un étudiant issu des cadres supérieurs. De plus cette aide s'adresse à 95 % des fils de professions libérales et cadres supérieurs, à 88 % de fils de patrons de l'industrie et du commerce, mais seulement à 34 % de fils d'ouvriers et 30 % de fils d'agriculteurs. Enfin, si globalement 30 % des étudiants « vivent » de la seule aide de leur famille, ce taux varie de 15 % pour les étudiants fils d'ouvriers à 46 % pour les étudiants fils de professions libérales. Le budget de l'étudiant est donc, par son montant comme par ses sources, en grande partie lié à l'origine sociale de la famille. Cf. P. DAUMARD, *op. cit.*, pp. 228-233.

27. Pour reprendre les termes du Président de la République, lors de ses vœux à la Nation pour 1970.

28. Créations de postes d'enseignants dans les universités : 1967, 2 674; 1968, 2 089; 1969, 3 472; 1970, 2 328. Le chiffre des postes créés en 1970 est donc quasiment celui de 1967. Source : *Bulletin de l'Enseignement National Supérieur*, supplément au n° 188 (février 1970), p. 5.

29. Cf. le tableau donné dans le Document n° 835 de l'Assemblée Nationale, Annexe n° 15, Fonctionnement, p. 54.

LES AVATARS DE LA PÉDAGOGIE

De l'autonomie au cloisonnement

La loi Faure établissait l'autonomie pédagogique des universités (titre IV). C'est sans doute l'un des seuls pouvoirs réels donnés aux enseignants, bien qu'il ait été fortement hypothéqué par les phénomènes que nous venons

d'analyser. En fait, le contrôle continu était déjà pratiquement appliqué dans les facultés de Sciences, et, sur ce point, les difficultés y semblent moindres qu'ailleurs. On sait assez ce qu'il en est advenu pour les facultés de Médecine. Pour les facultés des Lettres et de Droit, la division en U.E.R. a entraîné d'une part une incroyable anarchie entre les diverses disciplines [30]; d'autre part, à l'intérieur de chaque U.E.R., aucun projet pédagogique cohérent n'a été réellement mis sur pied : les étudiants n'étaient pas intéressés par les questions mises au programme des anciens certificats? Eh bien, on variera et multipliera le menu offert, jusqu'à le transformer en une carte indigeste, comme si la *multiplication* pouvait résoudre la question concernant la nature de la *formation* à une discipline ou à des disciplines [31].

La réforme pédagogique, qui aurait dû avoir pour première conséquence une interrogation des enseignants sur leur propre discipline et leur place à l'intérieur du système socio-culturel, n'a abouti souvent qu'à un néo-positivisme décomposant un ensemble de connaissances et éliminant le problème de leur articulation [32].

Le contrôle

Bien plus, si mai 1968 avait un sens, c'était peut-être de montrer, par une utopie créatrice, que le rôle de l'enseignant peut se déplacer, que le professeur peut ne plus être seulement le détenteur d'un pouvoir ou le possesseur d'une technique nécessaire mais secondaire, mais qu'il est interpellé sur la signification de son discours pour le présent plus encore que sur ses capacités de technicien. Or, quelle est donc la « modernité » des méthodes de contrôle continu telles qu'elles se sont développées dans les facultés de Droit? C'est bien contre un « bachotage » que les étudiants les plus « apolitiques » du centre Assas ou de Nanterre se sont insurgés. Dans les facultés de Lettres, le « contrôle continu » a exigé des étudiants un travail considérable, nettement supérieur à celui qu'on leur demandait auparavant [33], sans qu'aucune coordination ne soit établie entre et même dans les U.E.R. pour harmoniser les dates des devoirs ou des « partiels ». Le travail de l'étudiant tient dès lors *à la fois* d'un dressage et de l'acrobatie intellectuelle.

30. Nous raisonnons sur le cas parisien que nous connaissons mieux. La loi Faure a entraîné une atomisation et une étanchéité de l'information entre Facultés. Pour la Sorbonne, chaque U.E.R. se sent assez puissante pour imposer ses critères pédagogiques sans se soucier de ses voisines. Ainsi l'Histoire et la Géographie ont-elles trouvé dans les dispositions de la loi des motifs d'un divorce définitif après de longues années de mariage raté. Pourtant, les professeurs du secondaire qu'il faut former demeurent en majorité professeurs d'histoire *et* de géographie.

31. On a vu réapparaître les questions des anciens certificats sous la forme des U.V. (« unités de valeur », c'est-à-dire un système analogue aux *crédtis* accordés par les Universités Nord-américaines).

32. Ceci ne doit pas faire oublier le travail mentionné plus haut, qui s'est opéré à l'intérieur d'unités restreintes (cf. supra, p. 526).

33. Dans certaines facultés l'application d'un système *semestriel* (de type nord-américain) sur une *année* universitaire française inchangée (début novembre-début juin) aggrave l'absurdité kafkaïenne du régime.

L'orientation

La lourdeur des effectifs non seulement des facultés mais même de certaines U.E.R. [34] interdit la possibilité de toute réelle orientation : « Les stages d'orientation à l'usage des étudiants nouvellement inscrits..., obligatoires pour tous les étudiants au bénéfice desquels ils sont prévus » [35], se sont en fait transformés en une première année d'études, au cours de laquelle l'étudiant fait lui-même son choix, au hasard des possibilités offertes par les U.E.R. [36]. C'est donc à une course contre la montre aux portes des différents secrétariats que les étudiants se sont livrés pour parvenir à un emploi du temps cohérent — le choix intellectuel étant second.

La fragmentation du D.U.E.L. ou du D.U.E.S. en unités de valeur restreintes [37] démultiplie l'effort à fournir — ce qui peut être bénéfique aux étudiants salariés qui proportionnent leur travail au temps dont ils disposent —, mais, à l'inverse, elle dilue les responsabilités des enseignants : aucun d'entre eux ne se sent concerné par l'échec d'un étudiant puisqu'il ne sanctionne que 1/10 ou 1/5 d'examen. Et à une réelle orientation se substitue inconsciemment une sélection anonyme qui ne justifie pas ses critères de décision.

Bien plus, le problème de « l'aval » de l'Université, c'est-à-dire celui des débouchés à la sortie, se pose de manière de plus en plus cruciale : les solutions proposées par le Gouvernement pour la Médecine ont été exposées ici-même [38]. Dans les facultés des Lettres et de Droit où, nous l'avons vu, la progression des effectifs est la plus importante, le marché du travail risque d'être rapidement saturé : les universitaires participent — lucidement ou inconsciemment selon les cas — à la fabrication en série de chômeurs en col blanc [39]. Faut-il leur en imputer la responsabilité? D'une part, la question est intérieure à l'Université [40]; d'autre part, à moins d'une décision *politique* qui engage finalement le rapport d'une société à sa jeunesse et mérite une réflexion préalable sur les présupposés qu'elle implique, il n'est pas possible de poser le principe d'une « régulation générale du flux scolaire et universitaire » [41] que certains voudraient voir instaurer, autre nom de la sélection qui n'ose s'avouer. C'est bien une fois de plus l'articulation entre Université et Société qui est en jeu, faisant apparaître le leurre d'une politique qui tend à atomiser la fonction universitaire.

34. L'U.E.R. d'histoire de la Sorbonne encadre plus de 3.000 étudiants pour le seul premier cycle, dont plus de 1.600 ont choisi l'histoire comme discipline « majeure ».

35. Art. 21 de la loi d'orientation.

36. Certaines U.E.R. de langues, devant l'afflux d'étudiants venus apprendre une langue comme discipline « mineure », ont refusé de les accueillir, pour réserver par priorité aux étudiants ayant choisi cette langue en « majeure » les crédits d'enseignement dont elles disposaient.

37. Il faut, en 1969-1970, à la faculté de Paris Sorbonne-Lettres, 20 unités de valeur pour obtenir le DUEL (10 en majeure et 10 en mineure, en général). Une unité de valeur équivaut à trois heures d'enseignement semestriel (1 heure de cours magistral, 2 heures de travaux dirigés).

38. Cf. Bernard BOGY, dans *Etudes*, janvier 1970, pp. 14-20.

39. La comparaison des prévisions d'emploi faites par la Commission de la Main-d'œuvre du Ve Plan et de l'évolution réelle de l'emploi de 1962 à 1968 révèle une croissance de la population employée nettement plus rapide que prévue. Les catégories suivantes ont subi les hausses les plus fortes : ingénieurs (38 % au lieu de 26,3 %), personnel enseignant et professions littéraires (42,8 % au lieu de 25 %), personnel qualifié des services juridiques. Il est douteux qu'au cours du VIe Plan, la croissance de l'ensemble de ces catégories connaisse la même inflexion dans la mesure où la priorité y sera donnée à la production industrielle sur le secteur des services.
En tout cas, dans la mesure où la croissance des effectifs d'élèves dans l'enseignement secondaire a été en grande partie « digérée » par les créations récentes d'emplois, le nombre des postes offerts au cours des prochaines années risque de ne progresser que lentement, l'augmentation des effectifs étant due désormais, dans cet ordre d'enseignement, à la croissance de la demande d'éducation et non plus à la vague démographique. Cf. Claude VIMONT, « Perspectives nouvelles des recherches sur les prévisions d'emploi », dans *Population*,

25e année, n° spécial, février 1970, pp. 19-41.

40. Cf. *supra*, p. 525. La réforme de l'enseignement secondaire amorcée par Edgar Faure se donnait justement pour but de résorber les distorsions observées en accordant aux Mathématiques une importance accrue.

41. Assemblée Nationale, Document n° 836. Avis présenté au nom de la Commission des Affaires Culturelles sur le projet de loi de finances pour 1970, tome X. Education Nationale par M. CAPELLE, p. 106.

La « secondarisation » de l'enseignement supérieur

L'Université française de 1969-1970 ressemble donc à une fourmilière en plein travail : mais cette activité fébrile cache, de tous les côtés, un mécontentement sourd et profond. D'une part, la plupart des enseignants se plaignent — paradoxe douloureux — de ne plus faire « que de l'enseignement ». De fait, la multiplication des options offertes entraîne un renouvellement des cours — sinon toujours dans le type de procédure utilisée, à tout le moins dans la matière traitée — et donc une préparation accrue; d'autre part, le contrôle continu change le métier même de l'enseignant du supérieur qui jusqu'alors, à la différence de son collègue de l'enseignement secondaire, n'était pas submergé de copies. S'il veut entendre réellement tous ses étudiants faire un exposé, sans pour autant transformer les séances de travaux dirigés en « colles », l'assistant est obligé d'interroger les étudiants en dehors des séances : les salles de professeur ressemblent parfois à des cathédrales à la veille de Pâques : de multiples « confesseurs » pour écouter une foule de « pénitents ». Dès lors poursuivre un travail de recherche (personnel ou collectif) au cours de l'année scolaire est un horizon purement mythique. Cette « secondarisation » du métier d'assistant entraîne chez beaucoup une lassitude et une fixation de la revendication à un niveau purement corporatif [42].

42. Sur l'ensemble des problèmes pédagogiques, cf. les analyses suggestives de René LOURAU, *l'Illusion pédagogique*, L'Epi, 1969.

Inversement, l'augmentation *quantitative* d'un travail dont le sens global n'apparaît nulle part, dans un moment où les conditions matérielles (places de bibliothèques, coût exorbitant des manuels de l'enseignement supérieur) se sont gravement détériorées conduit les étudiants à passer périodiquement de la sauvagerie au poujadisme.

L'UNIVERSITÉ, PROBLÈME POLITIQUE

Vers un poujadisme universitaire?

Dans un article récent, M. Duverger notait, comme un « mouvement nouveau qui risque de s'accélérer et de s'étendre », le « réveil de l'extrême-droite et des ligues » [43]. Ce « contre-mai » n'est pas exactement l'aboutissement du reflux inauguré dès juin 1968. Il s'inscrit plutôt dans la continuité d'une crise bien plus ancienne. Les violentes

43. Maurice DUVERGER, « Un contre-mai? » dans *le Monde*, 13 février 1970.

secousses des « événements » et des réactions postérieures l'ont aggravée en brisant l'illusoire protection d'un cadre vermoulu, en dévoilant au grand jour la mutation des infrastructures et les oppositions latentes, en fermant enfin un certain nombre d'issues tenues jusque-là pour théoriquement possibles.

Depuis, en effet, on voit grandir le « désarroi » dont parlait M. Gaussen à propos des grèves qui se multiplient [44]. Il ne saurait être réduit, comme on le voudrait, à un problème de psychologie adolescente ou à un pathétique susceptible d'intéresser les bons sentiments. Il exprime une situation objective. Malgré M. Duverger, « la cause essentielle » n'est pas « l'anarchie professorale » : cette anarchie n'est qu'un symptôme du même désarroi. Une « misère » analogue atteint aujourd'hui enseignants et enseignés; elle se manifeste chez les uns et les autres par des réactions semblables. Car la détérioration progressive de la situation le montre chaque jour plus clairement : la faille dramatique est moins le clivage entre étudiants et professeurs que la coupure entre les universités et la Nation. C'est par voie de conséquence que les étudiants s'en prennent à un *personnage,* celui du « maître » ou d'un doyen, comme au témoin d'une réalité lointaine, quasi étrangère et menaçante : « la société adulte » qui se défend contre eux en les isolant.

44. Frédéric Gaussen, « Les Grèves universitaires sont le signe d'un profond désarroi » dans *le Monde.* 17 février 1970.

L'apparition des « ligues » étudiantes (qui rappellent les Camelots du roi ou les Croix-de-feu de l'entre-deux guerres) se conjugue en effet avec l'adhésion de professeurs à des formations politiques de droite ou d'extrême-droite (phénomène beaucoup plus surprenant, par rapport à la tradition plutôt gauchisante du « corps » des fonctionnaires enseignants).

Pourquoi ce nouveau poujadisme, reprise du mouvement qui fit irruption en 1956? Deux faits conjoints l'expliquent sans doute. D'abord le *savoir,* si souvent accusé d'être un « pouvoir », s'avère au contraire incohérent, inapte à formuler des objectifs, comme à les faire prévaloir. D'autre part, l'*action,* livrée à elle-même, privée des lumières qui pourraient lui venir de théories aujourd'hui muées en idéologies ou en rhétoriques, vire à la violence et se donne les buts les plus immédiats, fatalement définis par une « réaction » myope, avide de sécurité, incapable de recul, hostile à toute analyse critique : la rentabilité des études et l'ordre public. Le temps qui vient est

celui des « quand même » et des « on en a assez! ». Finalement, à des idées sans efficacité, succède une violence sans lucidité.

Il serait hypocrite de se voiler la face devant ces « ligues », ou inconscient de s'en réjouir. Outre que le réflexe réactionnaire renvoie au désordre du réformisme et témoigne d'une volonté de survivre, il offre à la société française l'image de sa propre réaction, même si c'est dans un miroir déformant. Bien d'autres faits d'actualité, dont l'information elle-même, révèlent la même combinaison entre une instabilité générale et la répression qui cherche à l'éliminer en la confondant avec l'un de ses symptômes.

Si l'on s'en tient à l'Université, trois aspects de sa situation présente indiquent, entre d'autres, la nature du problème désormais ouvert : l'évolution des syndicats universitaires; la rupture croissante entre grandes écoles et universités; enfin, plus généralement, ce « temps du mépris » dans lequel est tombé l'universitaire (étudiant ou professeur) sur les marges d'une société qui semble refuser ainsi de se critiquer elle-même ou de se confronter à son propre avenir, sans s'apercevoir qu'elle se condamnerait en le condamnant à l'exil.

La dépendance politique

Le SNE-sup, en mars 1969, a changé de cap en liquidant son secrétariat « gauchiste » et en adoptant la ligne communiste. Terme d'une opération préparée de longue date, ce revirement devant l'irréalisme progressif des programmes gauchistes tenait à la lassitude de beaucoup de ceux-là mêmes qui en approuvaient l'orientation. Premier signe. Mais surtout il traduisait, par rapport à mai 1968, une double évolution. D'une part, conformément à l'optique traditionnelle de la pratique communiste, l'événement visait à distinguer les fonctions, l'action politique étant réservée au Parti et le professionnel relevant du syndicat. Mais, d'autre part, il mettait fin à l'utopie d'un syndicat propre aux enseignants et « autonome » vis-à-vis des organisations de travailleurs [45].

Cette conversion d'un syndicat enseignant, ramené au professionnel et plus étroitement rattaché au parti poli-

45. La F.E.N. (Fédération de l'éducation nationale), on le sait, avait donné forme à cette volonté d'autonomie, et finit par se séparer de la C.G.T. en 1947. Cf. Jean-Daniel REYNAUD, *les Syndicats en France*, A. Colin, coll. « U », 1963, pp. 91-95. Aujourd'hui, le mot a changé de sens : se dit « autonome » le syndicat qui préfère à d'autres l'allégeance gouvernementale.

tique des travailleurs, intervient précisément au moment où la C.G.T. suit un itinéraire inverse et acquiert de plus en plus d'importance politique [46]. Alors que les syndicats de travailleurs prennent un poids politique quasi autonome, les syndicats d'enseignants sont plus liés à une force politique définie hors de l'Université. Tandis que les intellectuels n'ont guère d'influence au Parti, où ils font figure d'ornements, d'apologistes ou d'exclus [47], les consignes du Parti jouent désormais un rôle décisif à l'Université : par exemple, M. Faure est en grande partie redevable de ses succès temporaires aux enseignants communistes qui, en prenant position contre les manifestations violentes, lui ont évité d'avoir à choisir entre la répression policière ou la démission.

Cette dépendance de fait (et non de droit) signifiait l'échec de la loi qui entendait organiser l'Université sur elle-même. Elle mettait fin à la « neutralité » du « corps » des fonctionnaires enseignants désormais acculés à chercher ailleurs — ou à recevoir d'ailleurs — ce qui manque désormais à leur « autorité ». De ce point de vue, les mesures juridiques destinées à leur accorder l'autonomie n'avaient été qu'une fiction : elles les privaient de l'appui de l'Etat qui les renfermait en elles-mêmes; elles les livraient donc aux interventions des partis, à des puissances technocratiques et financières, ou à des mouvements violents [48].

L'évolution du SNE-sup, à cet égard, n'est qu'un indice de la situation de « misère » qui ouvre l'Université à toutes sortes de « forces de l'ordre ». Ce sont les mêmes raisons qui provoquent l'irruption de pressions ou de violences opposées, de la part de conquérants parfois appelés de l'intérieur [49] et aussi divers que l'U.D.R., « Rénovation nationale » ou la C.G.T. Colonisation et « pacification », toujours associées comme des synonymes, se conjuguent une fois de plus dans cette terre sous-développée que se disputent et où se disputent des partis, des groupes et des intérêts unanimes à se ranger sous le drapeau de l'ordre.

Après le morcellement « fauriste » (si bien intentionné qu'il ait pu être), l'Université connaît donc le temps de l'impuissance et de la dépendance. Cela serait impossible sans la complicité de la nation qui, en un an et demi, a jeté si bas ses jeunes « intellectuels » (et la fonction universitaire) après les avoir naguère élevés si haut. Alors remonte normalement la vieille réaction antidreyfusarde

46. Les récentes déclarations de M. Georges Seguy pourraient bien marquer un pas de plus, peut-être une étape importante dans cette évolution de la C.G.T.

47. Cf. David CAUTE, *le Communisme et les intellectuels français*, 1914-1966, Gallimard, 1967 et DUHAMEL « les Intellectuels et le Parti communiste » dans *le Monde*, 11-12 janv. 1970. Il faut lire l'édifiante interview donnée par Jacques Duclos à *Clarté* (mensuel de l'union des étudiants communistes de France), février 1970, pp. 21-28 : « Un parti révolutionnaire, pourquoi? » Le catéchisme qui est offert aux étudiants est dispensé de leur répondre parce que, au lieu de lucidité, il leur promet la force du Parti.

48. Problème que, dans le contexte nord-américain, John Kenneth GALBRAITH a parfaitement analysé en requerrant pour l'Université le soutien de l'Etat contre la pression excessive des puissances industrielles et financières. Cf. *le Nouvel Etat industriel*, Gallimard, 1968, pp. 157-173.

49. La polémique qui s'est instaurée autour du maintien de l'ancienne Faculté des Sciences de Paris est significative de ce recours aux puissances extérieures : une centaine de professeurs de la Faculté des Sciences, conduits par le vice-doyen M. Charles Pisot et M. Ubersfeld, ont réclamé la création « d'une Université scientifique de Paris » (*le Monde*, 10 janv. 1970) et fondé une « union pour le développement » de la dite Université. Curieusement, les deux personnages précités envoyaient, fin janvier, aux députés parisiens de la majorité une lettre leur demandant leur appui contre la pression exercée « sur les organismes de décision du ministère » par « des universitaires dont certains sont parmi les plus hostiles au régime » (*le Monde*, 29 janvier). La dénonciation politique est un fait assez rare dans le corps professoral pour devoir être signalé.

contre les intellectuels, « un déchet fatal dans l'effort tenté par la société pour créer une élite » [50]. Leur discrédit semble partout lié à une montée du conservatisme ou du fascisme. Les « ligues » ne sont après tout qu'un signal d'alarme pour un péril national interne.

Universités et grandes écoles : la rupture du savoir

Par rapport à l'Université, les grandes écoles voient grandir leurs privilèges : elles trient leurs élèves; elles constituent des unités plus homogènes; elles assurent des études et des diplômes sur des statuts professionnels sûrs et des compétences techniques; elles s'appuient sur des associations d'anciens [51]. Indépendantes de la loi Faure, dans l'ensemble elles ont amélioré leurs structures et, avec prudence, tiré parti des *événements* selon les impératifs ou les possibilités d'une élite solidement établie. A l'inverse, les universités voient leur recrutement se massifier; leur enseignement s'atomiser; leurs meilleurs professeurs se fatiguer, abandonner la recherche ou s'exiler pour travailler; les issues professionnelles, s'éloigner ou se fermer; les repères sociaux ou familiaux, s'effacer. L'aristocratisation technique des premières contraste avec une prolétarisation des autres.

A côté de bien d'autres aspects du problème, cette évolution renvoie à un phénomène dangereux. Le savoir se casse en deux. La technique verse du côté de l'efficacité, mais aussi du conformisme social. La fonction critique et globale du savoir vire à l'idéologie ou cède au vertige de discours prisonniers de leur propre logique. Aussi bien — cas extrêmes, mais révélateurs des répartitions budgétaires tout autant que de tendances intellectuelles —, les hautes études de sciences exactes (la physique sub-nucléaire, par exemple) trouvent des bases et un refuge dans les institutions militaires, alors que la philosophie s'isole dans une intelligentzia contestataire, privée de moyens, désignée à la désapprobation du public et soumise, comme à Vincennes, aux interventions répressives du Ministère [52]. De part et d'autre, la recherche est dissociée de sa fonction critique [53] et politique, soit que trop de dépendance entraîne un conformisme technocratique dans les grandes écoles, soit que, dans des lieux universitaires sans respon-

50. Le 1er février 1898, Barrès traitait déjà ainsi Zola, les deux Halévy, A. France, Lanson, Brunot, Seignobos, V. Bérard, L. Blum, L. Herr, M. Proust, etc., « intellectuels » signataires d'un *Manifeste* en faveur de Dreyfus. Cf. Frédéric MONOD et Michel-Antoine BURNIER, *les Nouveaux Intellectuels*, Cujas, 1966, pp. 83-84.

51. D'après une enquête (février 1969) portant sur les effectifs de 1966-1967 et menée par Y. DELSAUT et M. de SAINT-MARTIN, les élèves de l'Ecole Normale Supérieure-Lettres sont issus pour 6 % d'ouvriers et d'agriculteurs, pour 40 % de cadres supérieurs, industriels et professions libérales, et pour 25 % du monde enseignant. Sur la « clôture » des khâgnes, il faut lire la passionnante enquête de P. BOURDIEU, Y. DELSAUT et M. de SAINT-MARTIN, *les Fonctions du système d'enseignement - Classes préparatoires et facultés*, janv. 70, Centre de Soc. Eur.

52. La presse a fait écho à la circulaire du Ministre (23 décembre 1969) selon laquelle, à Vincennes, « les diplômes délivrés par le département de Philosophie ne seront plus cette année reconnus comme diplômes d'enseignement ». Le Ministère peut se permettre n'importe quelle intervention dans l'Université, et révèle par là qu'il aliène l'autonomie au moment où il la déclare.

53. Fonction que M. Faure soulignait dès le 24 juillet 1968 : « La recherche scientifique est, par nature, une remise en cause permanente du savoir. L'enseignement lui-même, en évitant les déformations et les abus, ne devrait-il pas accepter de se remettre en cause et d'être remis en cause par ceux qui le dispensent et ceux qui le reçoivent? » Que faut-il donc conclure du fait que, dans la loi de finances de 1970, les autorisations de programme de « l'enveloppe Recherche » soient de 528 millions en francs constants, alors que l'objectif initial du Ve Plan était pour cette année de 1 016 millions?

sabilités et sans pouvoirs, la critique se mythologise ou s'enferme dans l'ésotérisme.

Au moment où une société en mutation doit non seulement affirmer ses procédures mais revenir à ses raisons d'être, et non seulement formaliser son langage mais formuler son projet, peut-elle consentir à un éclatement du savoir en morceaux dont elle ne saurait attendre ce qui est aujourd'hui nécessaire à chacun comme à tous?

Parce qu'un type de « clerc » est sans nul doute périmé, faut-il jeter le bébé avec l'eau sale et renoncer à la tâche critique ou éthique dont la difficulté est signifiée par la misère même de l'Université? Ou bien va-t-on voir s'imposer le raidissement actuel qui veut « restaurer les ruines »? Mais fétichiser des « humanités » tirées du passé [54], n'est-ce pas encore avouer, en la déniant, la mort d'une culture? N'est-ce pas tromper la nécessité d'un projet social en lui substituant les restes d'un ordre?

54. On s'efforce de créer des Universités « à dominante classique », chargées de défendre les vertus sacro-saintes de l'humanisme gréco-latin. Parmi les projets de regroupement des facultés parisiennes tels qu'ils se dessinent à l'heure actuelle (fin février 1970), un seul se donne pour but explicite d'articuler des recherches théoriques sur une fonction pédagogique et technique.

Un problème commun

La constitution de 60 universités françaises (à partir de 648 U.E.R.) s'est amorcé dans l'indifférence et la lassitude des étudiants [55]. Il n'est pas sûr que cela dure. Mais on peut se demander si la même indifférence n'est pas le fait de tout le pays, qui craint seulement la perspective de nouveaux troubles. Des facultés sans histoires, voilà ce que souhaite une nation peut-être fatiguée d'avoir à faire son histoire, effrayée par sa jeunesse et lassée par la confrontation avec elle-même que suppose toute relation pédagogique. De l'ordre et des techniciens : cela suffit au « mieux vivre ».

55. Par exemple, en janvier dernier, à la faculté des Lettres de Clermont-Ferrand, sur 4 374 inscrits, 226 seulement participèrent aux élections aux Conseils de gestion de la faculté.

Aussi les projets en cours marquent-ils un retour à des conceptions bien antérieures à celles de mai ou d'octobre 1968. Dans leur majorité, les programmes les plus neufs retournent à l'Université technocratique dont le colloque de Caen (11-13 novembre 1966) avait élaboré le modèle. Mais ce modèle n'a plus le même sens. Il visait alors un progrès. Il trahit aujourd'hui une régression. Il est grevé par le poids d'ambitions plus fondamentales, mais déçues. Malgré tout ce qu'à bien des égards il représentait de positif, il sert à éliminer le problème qui a déjà été au centre de la crise de mai 1968 : le rôle actif de l'Université dans la société moderne — un rôle critique et novateur, technique et politique.

Depuis, en effet, la séparation de l'Université et du pays s'est aggravée, à cause même des manifestations qui la dénonçaient. La Nation, alarmée par la contestation universitaire, trompée sur sa portée par le déficit de l'information (autre symptôme du fait) et par les légendes qui déguisaient l'étudiant en voyou petit-bourgeois ou le professeur en démagogue incapable, repousse plus loin de soi encore son propre avenir ou les instruments de sa lucidité. Elle rejette comme diabolique une question qui lui est interne et essentielle. Par une logique terrible, elle voue les universitaires à justifier sa méfiance en les acculant à l'idéologisme, ou elle s'évite toute interrogation en les livrant à l'emprise de puissances financières ou de partis politiques.

Nous ne pouvons pas accepter cette irresponsabilité, car, à la longue, elle est mortelle. Ni céder à la propagande flatteuse qui souligne complaisamment les « sacrifices » faits par le pays en faveur de l'enseignement. Est-ce d'abord un « sacrifice », pour une nation, que de travailler à son avenir et de songer à vivre? Il faut s'inquiéter plutôt de tout ce qui, dans les réactions de groupes ou de familles comme dans les répartitions budgétaires ou les participations politiques, conduit le pays à refuser sa jeunesse, à dévaluer ses recherches culturelles, à choisir la défense des adultes contre la promotion des étudiants, à interdire la lucidité critique et fondamentale, à échanger le risque d'ambitions et de confrontations toujours coûteuses contre la seule philosophie de l'ordre et de l'enrichissement. C'est à ce titre que, reconnaissant son problème dans la misère de l'Université, « l'Etat est débiteur de l'enseignement envers la jeunesse »[56].

56. Edgar FAURE, Discours-programme du 24 juillet 1968.

Michel de CERTEAU
Dominique JULIA
(27 février 1970)

ÉTVDES

1975
mars

Sur le Parti communiste

« L'homme nouveau » en Chine

La pulsion de mort

Diabolisme et culture

Le Concile des jeunes

L'altérité diabolique

A propos du film « L'Exorciste »

Depuis la sortie de L'Exorciste, *un certain nombre de nos abonnés nous ont demandé de consacrer un article aux phénomènes diaboliques ou considérés comme tels... Les pages qui suivent tentent de répondre à cette demande. Elles sont l'écho d'un entretien pris au magnétophone avec Michel de Certeau, auteur de divers ouvrages abordant ce sujet* (La Possession de Loudun, *Gallimard-Julliard, 1970 ;* La Correspondance de J.-J. Surin, *DDB, 1966 ;* L'Absent de l'histoire, *Mame, 1973). Nous n'avons restitué ici que certains temps forts du dialogue, insistant d'ailleurs bien davantage sur l'aspect sociologique et culturel du problème, sans en évoquer certaines données proprement théologiques.*

Peut-être faut-il commencer par élargir le sujet. Je veux dire que la possession telle que l'envisage, par exemple, *L'Exorciste* n'est que l'une des manifestations, peut-être la plus paroxystique, d'un ensemble plus vaste, le « satanisme », qui inclut en outre certaines formes de magie, la sorcellerie, etc.

Ces phénomènes existent depuis des temps immémoriaux. Mais ils sont affectés d'une signification très diffé-

rente selon les traditions et les cultures, en particulier religieuses. Il est évident, par exemple, qu'il y a apparition ou résurgence de phénomènes « sataniques » là où existe ou subsiste un fond culturel imprégné de religiosité. Ce fond culturel infléchit la perception même de ce que l'on nomme « démonisme ». Ainsi, dans certaines civilisations (anciens païens, Gréco-Latins, Indiens, etc.), on fait appel à des « esprits » pour nommer les cas de possession : le pluriel des « possédants » relève d'une société religieuse tout autre que la culture chrétienne. Dans celle-ci, le dogme, fortement ancré sur l'unicité de Dieu, s'attache à défendre la position privilégiée de Dieu et attribue à un unique Adversaire tout ce qui n'est pas conforme à l'idée que l'on professe de Sa bonté. Il s'ensuit une dichotomie que l'on ne retrouve pas telle quelle dans l'Antiquité ou dans d'autres civilisations.

Cette empreinte de la culture se marque aussi bien d'une génération à l'autre. Ainsi en va-t-il de nos jours. Il existe, aux U.S.A. ou en France (le VIe arrondissement, à Paris, est une des capitales du « satanisme »), de petites sectes, des groupuscules qui se disent adeptes de Satan ou prétendent se livrer à des pratiques sataniques. Souvent d'ailleurs les rituels sont pauvres. La clientèle de ce genre de cénacles est relativement âgée. Les « initiés » ont été élevés dans une culture chrétienne (même s'ils se disent incroyants, et même s'ils n'ont pas une expérience personnelle du christianisme). En caricaturant, on pourrait dire qu'ils ont tous des souvenirs d'enfants de chœur. Les plus jeunes, je le constate chez les étudiants, sont davantage attirés vers des expériences religieuses plus « positives ». La génération montante connaît moins la religion, qui lui apparaît dès lors « exotique », riche de virtualités poétiques, capable de fournir un langage à ce qui, ailleurs, est éliminé.

Bref, ce que je voudrais souligner d'emblée, c'est que le « satanisme » est toujours relatif à une culture. Il ne saurait être considéré isolément. Mais il se caractérise — comment ? C'est un point sur lequel, si vous voulez, nous reviendrons — comme une transgression par rapport à ce donné socio-culturel... Cette transgression a figure religieuse, « diabolique », là où le système de référence est ou reste (au moins culturellement) religieux.

Pour cette raison même, il ne faudrait pas croire que le

« satanisme » est actuellement un phénomène important, tout au moins dans l'orbite du monde occidental. Sans doute d'ailleurs l'est-il moins (il est difficile d'en juger) qu'au début du siècle où l'on vit se multiplier les rébellions « diaboliques » (les « messes noires »), parallèles peut-être aux groupes anarchiques. Toujours est-il qu'aujourd'hui une certaine résurgence du « satanisme » est liée au déclin des idéologies, des philosophies et des religions, c'est-à-dire des grands repères symboliques. La vacuité qui s'ensuit et, partant, la multiplication des « militants sans cause » constituent une prédisposition pour entendre « l'appel de Satan ».

Vous venez de dire en substance que le « satanisme » était dépendant du fond culturel... Croyez-vous qu'aujourd'hui notre culture, déterminée par le scientisme, porte particulièrement au « satanisme » ?

Oui, mais il faudrait distinguer plusieurs plans.

D'abord, il est certain que nous éprouvons d'autant plus le besoin de faire retour à l'imaginaire que nous sommes plus nourris de science. Des angoisses et des désirs sans langage provoquent un renouveau du goût du fantastique, de l'occultisme, etc.

Plus précisément, la science technicisée ne parle plus de nos interrogations d'hommes. Un exemple. Lorsqu'un homme impuissant va voir un médecin ou un psychiatre, celui-ci cherchera à traiter la cause de son impuissance ; et il la traitera comme un objet. Alors que la question du « patient » porte sur sa relation à la femme, sur la jouissance, sur son désir, etc. Elle dit : « Pourquoi moi ? » Je me rappelle la visite que j'ai faite un jour à une « sorcière » italienne. Elle avait sorti son tarot. Je lui dis en substance : le tarot ne vous « apprend » rien, c'est un vocabulaire ; mais, au fond, votre métier consiste à décrypter le désir de votre vis-à-vis, à l'épeler, mais dans le vocabulaire symbolique, à bien des égards merveilleux, fourni par les cartes qu'il a tirées. Elle m'a répondu en riant : « Vous devez être aussi sorcier ! » Bien d'autres manifestations contemporaines (en particulier le recours à l'astrologie) sont du même ordre. L'homme moderne a besoin d'un espace où faire entendre, où faire parler son désir — désir bridé, exclu du discours usuel et policé, mais aussi du discours médical, économique, etc. Et plus celui à qui je m'adresse est capable de percevoir mon désir, de me

laisser le manifester, plus mes rapports avec lui seront de type secret (on dit une chose pour en faire « entendre » une autre, qui est tue), plus aussi il apparaîtra suspect aux yeux de la société. Il donne droit à ce qui, socialement, est l'inavouable.

On touche là l'un des problèmes majeurs du « satanisme ». Car, mis à part les groupes que j'évoquais plus haut, dont les membres, tout au moins entre eux, avouent leur référence au « diabolique » (mais, précisément, cela peut inciter à poser une question sur la radicalité de leurs expériences), jamais le vrai sorcier ne se déclare comme tel. De tout temps, ce sont les autres qui désignent un tel comme sorcier. D'ailleurs, de tout temps, c'est sur le sorcier mis en accusation que l'on possède des documents, produits par son accusateur. En effet, s'il existe bon nombre d'actes ou de minutes de procès, ceux-ci ne sont, en réalité, que le reflet de l'accusation : on a seulement ce qu'organise la demande du juge. Il est vrai que l'on possède aussi un certain nombre de récits autobiographiques. Mais ces récits émanent de possédés (par exemple, celui de Jeanne des Anges), non de sorciers ; et ils sont écrits, en définitive, pour témoigner que l'auteur, précisément, n'est plus possédé, qu'il s'est « rangé ». Peut-on compter sur ces actes de procès ou sur ces récits ?

Selon vous, l'une des raisons pour lesquelles on voit resurgir une certaine attention au « diabolique » serait donc le refus du scientisme ambiant. N'est-ce pas, du reste, l'une des thèses du film L'Exorciste ?

Oui. En réalité l'auteur de ce film ne s'intéresse pas aux questions posées par la possession. En ayant l'air de vouloir y faire croire, il n'envisage pas réellement, je pense, la possibilité d'une telle expérience. Mais le propos du film est plutôt de critiquer la médecine et la psychiatrie. Et s'il y a une séquence horrifique dans *L'Exorciste,* c'est moins celle où la fille vomit du liquide vert, etc., que celle où cette gamine se trouve prise dans la machine psychiatrique, prisonnière d'appareils en métal au milieu d'un bruit fantastique. La monstruosité est du côté de cette « science » psychiatrique ; elle rend fiable la légende diabolique.

Autrement dit, les phénomènes sataniques ou, plus précisément, les cas de possession ne sont pas réductibles aux schémas

psychiatriques qu'on leur applique souvent, en particulier à l'hystérie...

Non. Pas plus d'ailleurs que les phénomènes mystiques que Charcot et ses émules ont cru pouvoir assimiler à des déviances psychiques... Un certain nombre de recherches, y compris analytiques, porteraient à faire la démarche inverse. La classification qui exilait de la vie sociale le problème posé par l'hystérie est scientiste. Elle est inquisitoriale et chasse ce qu'elle ne veut pas entendre. En fait, l'hystérie révèle, au cœur de la société, et sur un mode où l'anormal voisine dangereusement avec le « normal», le dévoile, quelque chose qui est fondamentalement investi dans toute expérience humaine, et qui se signifie là de manière violente. Et ce quelque chose porte sur l'articulation entre l'individu et la société, et sur le rapport entre la violence du désir et les représentations.

De ce point de vue, je trouve qu'il est complètement ridicule de dire : le diable, aujourd'hui, ce sont les cheminées d'usine, la pollution, le bruit des transistors, etc. Le problème est autrement plus radical. Pour une grande part, les manifestations dites « diaboliques » portent sur le non-sens de l'existence, ou plutôt sur l'inadéquation entre les pulsions profondes de l'individu et l'ordre social.

Considérée de ce point de vue, la possession (nous revenons là à ce que vous disiez tout à l'heure) serait donc avant tout perçue et déclarée comme telle par la société...

Si l'on prend le problème à partir de son histoire ancienne, au XVIIe siècle, date des dernières grandes possessions qui ont fait l'objet de procès, qui ont paru dangereuses à une société (alors que, aujourd'hui, pour la plupart des gens, cela fait partie du folklore religieux), il me semble qu'il y a deux aspects assez fondamentaux.

Le premier surtout nous intéresse. Le possédé — ou plutôt la possédée, car il s'agissait surtout de femmes, et ce n'était pas pour rien — témoigne d'une altération fondamentale, d'une interrogation liée à une existence qui n'a plus de langage reconnaissable patenté, et qui donc ne peut plus s'exprimer que sous forme de gestes ou de cris. Le corps parle, car le langage verbal ment. C'est une *énonciation* sans *énoncé*. Un acte de parler, là où il n'y a plus de mots ni de discours pour dire *cela* qui saisit le sujet. Ce genre d'expérience suscite immédiatement sa contrepartie sociale : tout ce qui échappe au langage d'une société, à

son ordre doit être récupéré par elle. Pour cela, une société dispose d'un appareil conceptuel, qui affecte un nom et une place (médicale, pathologique ou religieuse) à ce qui tout d'un coup lui échappe. La possédée, c'est la faille dans un système en un moment de transit culturel, quand les évidences communes cessent d'être absolument fiables. Quelque chose sort là, de volcanique, qu'il faut essayer de réintroduire dans le langage, de nommer.

Le deuxième aspect, en ce qui concerne la perception du « diabolique », c'est son aspect théâtral. Une organisation, une « Commedia dell'Arte » de personnages prévus et de rites thérapeutiques accompagnait immédiatement le surgissement du phénomène. Mais déjà au XVIIe siècle — et il y a là une différence très importante par rapport à la possession africaine, indienne, etc. — la thérapeutique de la mise en scène religieuse patine ; elle joue à faux. C'est l'ordre politique, ou l'ordre médical, qui impose alors au décor religieux sa véritable loi. Ce sont les médecins qui déclarent le cas « naturel » ou non. C'est la police qui classe les possédés, les range quelque part et les oblige à jouer bientôt le rôle, inoffensif, de dévotes. Dans le cas des possédées de Loudun, on assiste au changement des pouvoirs significatifs dans une société. Le religieux reste là, mais à titre figuratif. Le vrai pouvoir appartient à l'ordre médical ou à l'appareil royal. Le théâtre de Loudun est la représentation de cette mutation dans les systèmes de référence.

En ce sens — l'auteur de *L'Exorciste* semble l'avoir compris, même s'il l'a mal traité —, on peut se demander aujourd'hui si les phénomènes « diaboliques » (à supposer qu'il y ait phénomènes diaboliques) désignent une transhumance des grands systèmes référentiels de notre société. Ils en seraient les symptômes. Mais comment la société règle-t-elle ce problème ? Je l'ai déjà dit, la perception du « diabolique » ne joue plus par rapport à un ordre religieux, mais par rapport à la science : la possession s'est médicalisée. Médicalisation qui est présentement dénoncée à son tour, notamment par *L'Exorciste.* Mais la question d'un surcroît, d'un « reste » demeure.

Il faut aussi se demander : qu'est-ce qui échappe, devient inexprimable dans le langage de la rationalité sociale ou culturelle et se met à crier sous forme « diabolique » ? Et qu'est-ce qui crie dans ces voix ?

Vieille question. Dans l'expérience philosophique, lorsque Nietzsche dit en substance : *je* ne pense pas, *« ça* pense en moi », ou lorsque Rilke déclare : « Ce n'est pas moi le poète, mais Orphée en moi », il s'agit d'une *altération* radicale. A la différence de l'expérience philosophique, poétique ou mystique, l'expérience diabolique ne s'écrit pas. Cette différence permet, je crois, de caractériser la possession par rapport à la mystique, et j'aimerais que nous y revenions tout à l'heure. Mais, pour répondre à votre question — qu'est-ce qui se crie ? — je dirais : quelque chose m'altère, que j'ignore ; quelque chose survient, qui n'est pas moi, tout en étant ce qui en moi est le plus fort. La possédée, ou le possédé, fait de cette expérience la justification d'une situation exemptée. Un exil intérieur la met dans une position marginale par rapport à la société. Sous ce biais, les termes de « diable », de « démon », de « Satan » ont une portée expériencielle indubitable. Non pas en tant que c'est quelqu'un, mais en tant qu'une expérience souvent fondamentale (aujourd'hui encore) est la marque d'une blessure de l'être, d'une étrangeté de soi à soi, d'un clivage du sujet : quelque chose d'autre que moi est moi. « Je est un autre. » Voilà ce qui s'inscrit dans le corps vécu, dans l'imaginaire et aussi dans la douleur de la possédée.

Pourriez-vous préciser. Car vous avez dit en substance que le possédé avait le sentiment que quelque chose survient qui s'impose à lui. Généralement, la plupart des gens pensent que ce qui s'impose ainsi vient de l'extérieur. De même, dans L'Exorciste, *beaucoup d'indices semblent marquer que l'enfant possédée ressent cette force qui s'impose comme n'étant pas d'elle-même. Elle demande : « Sauvez-moi ! » Elle redit sans cesse ou laisse entendre que ce n'est pas elle.*

C'est pourquoi, bien que j'en sois parti, je ne me réfère pas tellement à *L'Exorciste* dans cette discussion. Car je crois que, pour l'auteur, la possession est une espèce de domination par une force purement externe, présentée sous le mode d'un pittoresque plus ou moins dramatique. Dans l'expérience de la possession, si l'on en juge par un certain nombre de témoignages, il n'est pas question d'une présence à proprement parler extérieure. Peut-être allais-je trop loin en disant que, pour le possédé, ce qui se manifeste, c'est ce qu'il y a de plus fort en lui. Plus exactement, le possédé dit : « *Je* ne sais pas *qui* ou *quoi* parle en moi. » Il y a une indécision en ce qui concerne l'identité du « moi ». C'est quelque chose de très important. La psy-

chologie individuelle est née au XVIe siècle ; elle n'existait guère antérieurement. La conviction que l'individu a une autonomie d'existence, une propriété consciente, un pouvoir de se faire par lui-même, me paraît propre à trois siècles « bourgeois » pendant lesquels la conscience individuelle a été, comme dit Lévi-Strauss, « l'enfant gâté ». L'expérience de la possession, en cela parallèle à beaucoup d'autres, suggère que l'expérience personnelle, en ce qu'elle a de plus fontal, doit être cherchée à la fois sous le mode du rapport à un autre, et sous le mode d'une neutralité, de quelque chose que l'on ne sait pas, d'un « ça » qui parle en moi et que « je » ne sais pas nommer. On peut dire en tout cas que dans l'expérience des ensorcelés ou des possédés quelque chose est constant : l'impossibilité de nommer ce qu'ils éprouvent.

Peut-on dire de manière aussi radicale du possédé que parle en lui « le plus fort de lui-même » ?

Non, je retirerais cette formule excessive. Il faut corriger en disant que cela *met en cause* ce qui est le plus fort de moi-même, une possibilité d'exister, quelque chose qui tient à la racine de l'existence et la trouble. En effet, dans bien des cas pathologiques s'impose également la conviction d'être dominé : quelque chose m'étreint et me paralyse, qui n'est pas de l'ordre d'un dévoilement (c'est là qu'il y aurait sans doute une différence avec le mystique, ou d'autres expériences poétiques ou philosophiques), mais d'une blessure, d'une nécessaire et impossible alliance de la vie avec la mort du sujet.

Cette mise en cause relève d'un rapport à un autre (il faudrait presque dire à *de* l'autre), à quelque chose d'autre. Evidemment, pour dire cela, il faut bien utiliser des signifiants que l'on a à sa disposition. Là joue, dans une société traditionnelle, le rapport aux « esprits » des ancêtres, ou à une généalogie, ou à un univers cosmique, voire à la pathologie (dans la mesure où la médecine et la psychiatrie ont fourni un certain nombre de repères linguistiques à cette expérience). Peut-être la différence entre celui qui dit : « Je suis schizophrène » et celui qui se croit possédé du diable est-elle d'abord une différence de temps et de milieux. Le problème éthique est moins dans la nature de l'expérience que dans ce que l'on fait de cette expérience.

Pourquoi, aujourd'hui, une expérience est-elle par privilège « satanique » ? Il n'y a pas d'expérience un peu radicale qui ne soit liée à une transgression, à un dépassement. Or, hier, le dépassement pouvait être signifié par le rapport qui existait entre un ordre du monde et le Dieu qui en était le principe, mais aussi l'auteur transcendant. Le mouvement qui allait à Dieu dépassait l'ordre d'une tâche, d'une société, d'une politique, etc. C'était à la fois un transit et un excès. Aujourd'hui, alors que cette structure n'est plus culturellement la nôtre, le dépassement a la forme d'une transgression par rapport à l'ordre social, économique ou politique. Il se dit dans une dimension satanique plutôt que divine. Toute une série d'expériences poétiques et littéraires sont d'ailleurs organisées par le satanisme. Auraient-elles la même signification spirituelle que ce qui, il y a trois siècles, se disait en termes religieux ?

A vous entendre, on a l'impression que, pour vous, en définitive, l'expérience mystique et l'expérience diabolique seraient de même nature. Dans la possession, il y aurait une protestation radicale contre la société ou l'ordre social, voire religieux, qui s'exprimerait par la transgression. De même le mystique éprouverait une nécessité analogue de rompre avec les déterminismes sociaux, culturels ou religieux, mais il la surmonterait « par les sommets » ; son discours serait de l'ordre de la « sublimation » (en enlevant à ce terme sa référence freudienne). Autrement dit, entre le « diabolique » et le « mystique », la différence serait pratiquement le fait de circonstances : que celles-ci tiennent au tempérament de l'individu ou à la manière dont il assume son rapport à la société...

Ce n'est pas seulement une question de circonstances ou de causes... La véritable différence, je la situe dans le mode selon lequel cette expérience est vécue par le sujet qui en est le lieu.

Pour reprendre un vocabulaire qui est peut-être désuet, accepteriez-vous de dire, comme on l'entend formuler, que l'expérience diabolique met en dehors de toute relation à l'autre, est « dépersonnalisante », alors que l'expérience mystique serait, elle, « personnalisante » ?

Cela dépend du sens que l'on donne à « personnalisante » ou « dépersonnalisante ». En un premier sens, plus ou moins « humaniste », on pourrait comprendre cette distinction comme si l'expérience mystique constituait progressivement le sujet en personne. En fait, cette

expérience s'est toujours orientée vers quelque chose de neutre, ou d'autre... A cet égard, elle est homologue à ce que déclare en ses cris une expérience diabolique. Les mystiques disent : « Je ne suis plus rien » ; ils tendent vers une certaine dépersonnalisation (cf. Maître Eckart, Silesius, etc.), qui va à l'encontre de la structure à la fois scientiste, psychologique et bourgeoise qui naît au XVIIe siècle et qui s'éteint aujourd'hui : à savoir l'apologie de la « personne ».

Il y a une autre manière d'envisager la « personnalisation » ou la « dépersonnalisation ». Il s'agit de savoir si l'expérience mystique ou diabolique introduit ou non à des relations sociales, à un travail inséré dans l'histoire. De ce point de vue, il y a une différence radicale. Car l'expérience mystique, en effet, conduit, avec des détours souvent très grands et après des avatars qui sont parfois de type « pathologique », vers une réinsertion dans une texture sociale, à un respect de la valeur de la quotidienneté, des choses, des objets, donc à une patience de l'histoire, à un travail de l'écriture, à une pertinence des relations sociales. On peut considérer cela comme « personnalisant », par opposition à une expérience qui, au contraire, va vers l'idéologisme et l'hypnose, s'absente de l'histoire et substitue l'autorité d'une expérience singulière au travail historique.

Dans cette perspective, je voudrais revenir ici sur ce que j'évoquais tout à l'heure. L'expérience « diabolique » ne s'écrit pas (sauf si le possédé est « rangé » et témoigne par là de sa « guérison » en répudiant ce passé). Le mystique écrit. Peut-être poussé par ses proches ou son « directeur spirituel », mais précisément cette demande est pour lui pertinente. Si le possédé écrit, c'est pour renier son état antérieur. Quand le mystique le fait, c'est en abandonnant une position isolationniste, pour inscrire son expérience dans une tâche et se perdre dans la « vie commune ». Le mystère est le quotidien. La différence entre l'oral et l'écrit est fondamentale à cet égard. Ecrire, c'est travailler, payer, obéir au temps, accepter la limite, consentir la mort.

Il faut ajouter, dans la ligne de ce que vous venez de dire, que l'écriture manifeste également que l'expérience mystique, à la différence sans doute de l'expérience « diabolique », est structurante (en ce sens encore on peut la dire « personnalisante »). Il n'y a d'ailleurs pas que l'écriture : la charité dont fait preuve le mystique participe de ce même « retour » qui permet à un être, à une conscience de vérifier la signification de son « extase ». Bien

sûr, le possédé et le mystique peuvent avoir tous deux le sentiment d'être hors d'eux-mêmes. Et tous deux en viennent à dire : « Je ne suis plus rien ». Mais cette expérience de mort à soi-même pour le possédé est paralysante et va à une progressive désinsertion sociale ; alors que, pour le mystique, elle se vit dans une oblation aux autres, à l'Autre.

On retrouve là ce que je disais tout à l'heure à propos du rapport entre l'expérience fondamentale ou les expériences fondamentales et une écriture, retour à l'histoire.

Pour moi, le problème le plus crucial de l'expérience mystique, c'est celui du rapport entre *ma mort*, expérience du rien, et une réinsertion historique, *une tâche*. Les deux termes de ce rapport ne sont pas contradictoires. Le mystique se trouve d'autant plus rendu à l'histoire qu'il se sai plus livré à la mort. Son « néant » n'est pas quelque chose d'incompatible avec son travail ; il est organisateur de son expérience. Je crois que c'est l'un des traits dominants de l'expérience chrétienne ou occidentale que de situer cette question dans une relation à l'autre et non pas dans une sorte de plénitude d'existence par rapport à laquelle les détails de la vie ne seraient plus que des épiphénomènes. Un rapport à l'autre qui met en jeu à la fois la mort et l'histoire — mon rien et une tâche inscrite dans le réseau des pratiques sociales.

Chez le mystique, ce retour à l'histoire est éprouvé comme un don, comme quelque chose qui lui est redonné. Ce qu'il exprime sous une forme ou l'autre en disant que c'est une résurrection.

C'est justement cela qu'il faudrait creuser, à l'inverse, en ce qui concerne le satanisme aujourd'hui. Dans un certain nombre de ces expériences, le langage disponible « extraordinaire » se trouve culturellement privé, par sa marginalisation, de son rapport aux questions les plus fondamentales d'une société. De par sa seule position sur les bords d'une société, il est beaucoup plus aliénant que radicalisant. Alors que dans le langage de l'expérience mystique autrefois (ou même satanique), à l'intérieur d'une société religieuse, ce langage-là désignait bien radicalité ou transgression, mais référée aux problèmes d'ensemble, aux évidences globales ou aux références communes d'une société. La marginalisation ou la miniaturisation sociale de ce langage déporte aujourd'hui l'expérience vers l'exotisme (même si ce n'est pas dans les intentions). Le groupe « satanique » est poussé, par la logique de sa situation actuelle, à éviter le rapport entre la mort et l'his-

toire et à constituer une place exemptée qui surmonterait fictivement cette tension. Mais, radicalement, ce qui caractérise le satanisme est cette expérience d'une altérité qui s'impose et que le sujet n'a pas les moyens de pourvoir de sens. Cela ne suppose pas seulement des dispositions personnelles, subjectives, mais aussi bien, éventuellement, une situation culturelle de passage.

Au fond, tout vacille entre ces deux pôles de l'expérience : *ça* me détermine — *j*'y adhère. C'est là qu'intervient le mode sur lequel je vis ce qui, de toute façon, n'est pas mon propre.

On pourrait dire aussi : ça m'est donné — ça me détermine — j'y adhère. Trois temps.

Vous excluez, semble-t-il, quelque chose que l'on ne retrouve pas seulement chez le possédé, mais aussi chez le mystique : quelque chose me violente et me détermine... C'est là un fait que l'acceptation ne peut jamais effacer ni dépasser.

Le mystique se sent toujours actif et passif.

Pas toujours. De toute façon, pour qu'il adhère à ce qui le « prend », il y a une condition : c'est que cela soit signifiant, qu'il puisse le nommer, c'est-à-dire le symboliser, le parler.

Vous venez de dire que le possédé se sent déterminé, violenté, qu'il fait l'expérience de « l'autre ». Et tout à l'heure vous avez nié que cette force qui s'impose soit extérieure au sujet. Peut-être faudrait-il préciser le degré de réalité de cet « autre ». S'agit-il simplement, par exemple, du « ça » freudien ?

Quel est le degré de réalité du diable ? Tout d'abord, je voudrais revenir sur ce que je disais en commençant. La possession, par exemple au Chili ou au Brésil, prend éventuellement d'autres formes selon les sociétés et les cultures. Certains croient aux « esprits », alors que l'Occident chrétien a accentué la dichotomie entre Dieu et Satan. L'un des problèmes de base, c'est justement cette éventuelle plurialité du « surnaturel », sa non-réduction à l'unicité. Il y aurait une altérité non maîtrisable, plurielle. En effet, il n'est pas sûr que tout soit pensable dans un rapport à l'unicité de Dieu et à son envers, Satan.

Cela dit, pour en revenir plus directement à la question que vous avez posée (quel est le degré de réalité de cet « autre » en moi ? et quel est son degré d'extériorité par rapport à moi ?), je répondrai que cette altérité, toute société cherche à la nommer. Le problème serait de savoir, d'une part, quel rapport existe entre les différentes façons de la nommer : « Dieu », « Satan », les « esprits », le « ça »... et, d'autre part, s'il y a quelque part quelque chose qui récapitule ces nominations. Lorsqu'on parle du « ça » freudien, il est relatif à un discours thérapeutique interdisant d'identifier le « ça » à n'importe quoi. Cela se situe par rapport à une problématique définie ou définissable, délimitée. On ne saurait donc assimiler ce qui est mis sous le terme « Dieu » ou « Satan » au « ça ». De même, indépendamment d'une recherche scientifique, il y a une description phénoménologique possible : la référence à Dieu, on la voit fonctionner de telle ou telle façon, selon tels ou tels critères qui ne seront pas identifiables à ce qu'engendre, comme comportements pratiques, la référence à Satan. Au niveau d'une description des phénomènes, il y a des distinctions possibles. Est-ce que ces distinctions, ces cohérences (si l'on y arrive partiellement, on le peut, je crois) entre l'altérité nommée diable et l'altérité nommée Dieu sont susceptibles d'une identification « ontologique » ? Je ne le crois pas. On peut reconnaître telle ou telle des expériences faites par d'autres, dire qu'elle rejoint ce que je ressens ou ce à quoi je participe... Mais supposer qu'on puisse identifier l'altérité vécue comme clivage existentiel, c'est un leurre. La multiplicité des expériences humaines n'autorise pas à penser que, d'un lieu particulier qui est le mien, je puisse trouver des normes ou des explications valables pour toutes les autres expériences humaines. Je peux les reconnaître dans leur étrangeté ou leur voisinage ; les classer : non.

Ce que je viens de dire vaut *a fortiori* si l'on passe au deuxième type de question : y a-t-il quelque chose de nommable comme un être, qui serait le support de cette altérité? Comme chrétien, je n'oserais pas nommer Dieu un « être », parce que je ne sais pas ce que c'est qu'un être... De toute façon, dans la tradition théologique, on a simultanément tenu que, si l'on devait dire de Dieu qu'il est, on devait ajouter qu'il n'était pas, étant donné l'ambivalence du mot « être ». Aujourd'hui, qu'est-ce que cela signifie de dire que Dieu « est » ? Et si je ne puis pas dire que Dieu « est », je ne puis pas non plus dire qu'il a son négatif sous

la forme d'un « être » nommable Satan. Toute détermination « ontologique » offense la pudeur.

C'est peut-être une façon de croire que de supposer l'expérience humaine plus vaste que tout ce que je puis nommer « Dieu ». L'expérience religieuse consiste peut-être à reconnaître comme ayant une signification absolue ce que d'aucune manière je ne peux saisir de l'expérience humaine. Rumeur océanique des hommes. Je me refuserai donc à identifier comme diabolique quelque chose en particulier, tout en respectant ce que dit de son expérience altérée celui qui la déclare diabolique.

Michel de CERTEAU

ÉTVDES

1971
mars

« Révolution » en Pologne

Urbanisme et politique

Préoccupations d'un maire

Le silence des étudiants

Paul VI en Asie

Le silence des étudiants

Après plus de deux ans de vie obscure et indécise, les nouvelles universités françaises sortent de l'ombre. Les 43 universités de province et les 13 de Paris, plus 9 Centres universitaires (C.U.) et 5 Etablissements publics indépendants, n'étaient saisissables que dans le miroir de la loi qui dessinait leur avenir, ou bien se perdaient dans les masses indifférenciées des inscrits. Ces globalités informes cachaient les mouvements et les articulations de la vie étudiante. Les institutions prévues par la loi Faure voient enfin le jour [1]. Pour les répartitions intérieures et les options étudiantes, ce temps de la représentation doit être également celui de leur visibilité.

Depuis la mi-décembre, les élections déterminent les membres du Conseil qui devra préciser le mode de contrôle des connaissances, les horaires de travail, les méthodes pédagogiques et le budget propre à chaque « unité d'enseignement et de recherche » (U.E.R.) [2]. Cellules de base de l'actuelle université « autonome », les 736 U.E.R. créées à la date du 20 avril 1970 correspondent à un renouvellement du découpage ancien par facultés, disciplines ou niveaux d'études. Elles jouent le rôle de circonscriptions électorales — mais des circonscriptions susceptibles de s'étendre jusqu'à 5 000 étudiants, ou de se réduire à 20 inscrits [3]. Le Conseil d'U.E.R. est composé de représentants élus par des collèges électoraux distincts : ceux des enseignants (collège A, c'est-à-dire des professeurs, maîtres de conférences et chargés d'enseignement ; collège B, c'est-à-dire des maîtres-assistants et des assistants ;

1. Cf. M. de Certeau, « La loi Faure », dans *Etudes*, décembre 1968, pp. 682-689.

2. Chaque Conseil d'U.-E.R. fait des propositions au Conseil d'Université en ce qui concerne les créations d'emploi et d'enseignement. Il élit un *directeur* d'U.E.R. pour trois ans. Avec ou sans « personnalités extérieures », les Conseil d'U. E.R. élisent le Conseil d'Université (chargé de voter et d'appliquer le budget de l'université, d'approuver les budgets d'U.E.R., de déterminer les orientations scolaires, de délivrer les diplômes, de répartir le personnel et les emplois, etc.). Le *président* de ce Conseil, ou président de l'université, est élu pour 5 ans.

3. La seule U.E.R. de « Lettres et Sciences humaines » de Besançon comprend 4 135 étudiants ; celle de « Lettres et Sciences humaines » de Clermont-Ferrand, 4 811 ; celle de « Médecine » de Montpellier I, 5 032 inscrits. Au total, il y a 540 U.E.R. de province et 196 dans la région parisienne.

collège C, c'est-à-dire des « chercheurs » et assistants non agrégés) ; ceux des étudiants (collège de la première année du premier cycle, distinct du collège des autres années) ; celui du personnel administratif technique ou de service.

L'ABSTENTION ÉTUDIANTE

Au moment où les groupes et les forces devraient donc se dessiner, ce qui frappe, au contraire, c'est l'abstention. Cette abstention n'a même pas donné lieu à des campagnes ou à des combats. La figure qui apparaît n'est qu'un fragment. En moyenne, dans les 314 U.E.R. d'universités de province dont nous avons examiné les résultats, deux tiers des étudiants appelés à la « participation » se sont abstenus. La représentation est grevée par cet énorme silence. Elle édifie ses expressions institutionnelles sur son propre évanouissement.

Le fait est d'autant plus grave que les sièges prévus pour les étudiants supposent au moins 60 % de votants sur la totalité des inscrits par U.E.R. et que, au dessous de ce pourcentage, le nombre des sièges affectés aux étudiants dans les Conseils de gestion est diminué en fonction de leur abstention [4]. Aussi plus de 1200 sièges sont-ils vacants, prévus et non pourvus : une foule de chaises vides. Proportionnellement, l'importance des sièges accordés aux autres collèges électoraux s'accroît d'autant, et donc l'inégalité des rôles dans la gestion. Une distorsion dans le fonctionnement s'ajoute au vide que l'absentéisme a créé dans les fondements.

Les institutions n'en fonctionneront pas moins. Mais établie sur un pied au lieu de trois, que signifiera la représentation étudiante ? Ce sera une participation-décor, une fiction.

Avant d'esquisser les raisons et les conséquences de ce fait, il est désormais possible de l'analyser sur la base des résultats électoraux [5]. Car il n'est pas indifférent que la proportion des votants tombe à 9 % dans l'université de Rennes II, à 10 % à Bordeaux III, mais s'élève à 45 % à Aix-Marseille II, à 51 et à 52 % à Strasbourg I et III, etc. Ces variations permettent de mieux déterminer les éléments qui sont entrés en jeu : importance, recrutement

4. Ainsi, précise le document *Elections universitaires 1970* (document distribué dans les universités et tiré à plus de 500 000 exemplaires), « un conseil d'U.E.R., qui comprendrait 15 représentants d'étudiants si le quorum (les 60 % de votants) est atteint, n'en comprend plus que 10 si 40 % seulement des étudiants ont voté ».

5. La plupart de nos analyses sont faites à partir des chiffres des élections de chaque université publiés par le *Monde* à mesure qu'elles avaient lieu.

ou ancienneté de l'université, discipline donnant à l'université sa figure propre, etc.

Quelques tableaux donneront déjà des indications. Elles ne peuvent être absolument complètes. Il faut tenir compte de déficiences dans l'information. Par exemple, un certain nombre d'U.E.R. (une douzaine semble-t-il) n'ont pas voté du tout et les inscrits n'en sont pas toujours mentionnés.

UNE GÉOGRAPHIE RÉGIONALE

La liste ci-dessous reproduit celle des universités, avec le nombre d'inscrits et la proportion des votants ; elle suit l'ordre d'importance démographique des villes [6]. Les noms en italiques correspondent aux douze universités fondées depuis 1965 et aux 7 centres universitaires implantés en France (Angers, Chambéry, Le Mans, Mulhouse, Perpignan, Toulon, Valenciennes), unités plus récentes et plus réduites. Cas exceptionnel, Paris est isolé en un autre tableau.

6. D'après le recensement de la population 1968 publié par l'institut national de la Statistique et des Etudes économiques.

7. Compte tenu des U.E.R. d'histoire et de physique.

UNIVERSITÉS		INSCRITS	% de VOTANTS	UNIVERSITÉS		INSCRITS	% de VOTANTS
Aix-Marseille	I	15 542	27	Grenoble	I	8 885	33
	II	16 755	45		II	7 817	18
Lyon	I	13 884	39	*Brest*		4 811	48,50
	II	15 374	26	*Reims*		8 285	46,3
Lille	I	7 484	36	Clermont		11 248	32
	II	10 380	42	Dijon		10 576	22,4
	III	8 977	33	*Le Mans*		2 296	41
Toulouse	I			*Limoges*		5 503	38,3
	II	10 962	11	*Angers*		2 833	41,5
	III	13 902	43,5	*Tours*		9 362	35,7
Nice		12 800	45	Nancy	I	8 798	59
Bordeaux	I	11 269	29		II	9 152	49
	II	10 070	28,3	*Rouen*		9 229	36
	III	6 117	10	*Amiens*		7 050	29
Nantes		10 816	29 [7]	Besançon		9 837	34
Strasbourg	I	7 894	51	*Mulhouse*		1 105	71
	II	4 871	33	Caen		9 631	26,6
	III	3 159	52	*Metz*		2 878	47
Saint-Etienne		3 469	35	*Perpignan*		1 520	29
Rennes	I	12 324	29,6	*Orléans*		4 023	28
	II	6 258	9	*Pau*		3 416	50
Toulon		700 (?)	78	Poitiers		10 050	26,7
Montpellier	I	11 874	45	*Chambéry*		1 167	35,2
	II	5 094	44	*Valenciennes*		1 001	67,6
	III	6 618	17				

UNIVERSITÉS		INSCRITS	% de VOTANTS	UNIVERSITÉS		INSCRITS	% de VOTANTS
Paris	I	19 833	21,25	(Vincennes)	VIII	6 769	7
	II	6 690	25	(Dauphine)	IX	3 602	34,7
	III	13 166	16,9	(Nanterre)	X	15 419	28
	IV			(Orsay)	XI	8 247	43,1
	V	18 890	26 [7 bis]	(St-Maur)	XII	4 009	41
	VI	14 213	25,2	(St-Denis)	XIII	2 698	32
	VII	14 215	18,4	Total		127 795	24,7

7 *bis*. Compte non tenu du C.H.U. de Cochin, qui doit refaire des élections après la « fête folklorique » qui les a empêchées à la date prévue. Le pourcentage porte donc sur 16 457 inscrits, et non sur 18 890.

De ces premiers résultats, il ressort déjà que la tendance à la participation est plus forte que la moyenne (33 à 35 %)

— dans les *petites* universités, dans les C.U. (Chambéry, Perpignan, Pau, etc.) ou dans les « établissements publics » ;

— dans les universités plus *récentes* (ce sont souvent les mêmes que les précédentes). Ainsi à Brest, Limoges, Metz, Nice, Pau, Reims, Rouen, Saint-Etienne et Tours — universités fondées depuis 1965 —, on remarque un pourcentage assez élevé de votants ;

— dans certaines régions plus traditionnellement « conservatrices ». La participation universitaire s'accorde à la carte électorale française. Ainsi vote-t-on plus en Alsace-Lorraine ou dans la Bretagne de l'Ouest.

Mais il est évident que d'autres éléments interviennent. Par exemple, entre Strasbourg I et III, d'une part, qui participent à 51 et 52 %, et Strasbourg II, où les votants ne représentent que 33 % des inscrits, la différence s'explique par l'impact des matières enseignées. A Strasbourg II, à côté des U.E.R. de théologie catholique (62 % de votants !), de théologie protestante (50 %), d'histoire (43 %), de philologie romane (42 %) ou de Lettres classiques (41 %) qui participent [8], il y a les U.E.R. de langues modernes (19 %), de philosophie (13 %) ou de sciences sociales (0 %), qui font brutalement baisser la moyenne. Certaines disciplines, parce qu'elles sont normalement liées à un type de formation et de recrutement, exercent une pression contraire au mouvement « régional ».

8. Les élus manifestent encore davantage la tendance de ces U.E.R. : 10 « sans étiquette » sur 10 élus en théologie catholique ; même chose en théologie protestante ; 3 UNEF-Renouveau (c'est-à-dire liés au parti communiste) et 10 Indépendants en Histoire ; 8 « sans étiquette » en Philologie romane ; 7 UNEF-Renouveau et 1 « sans étiquette » en lettres classiques.

UNE GÉOGRAPHIE PROFESSIONNELLE

Il est donc important de relever l'influence qu'a sur le vote la matière enseignée. On a beaucoup insisté sur le

rôle joué par les départements de sociologie ou de sciences sociales (psychologie, etc.) en mai 1968. A juste titre. Il y a une géographie mentale des « professions » ou des pratiques intellectuelles, tout comme dans les usines et dans les bureaux. La détermination du *travail* opère, entre tâches (qu'elles soient « manuelles » ou « intellectuelles »), des clivages qui vont s'accentuer sans doute et qui déjà traversent également l'Université et d'autres lieux. Le stéréotype de l'opposition entre étudiant et « travailleur » perd de sa réalité dans le temps même où il est plus utile aux légendes politiques.

Le tableau ci-contre regroupe *par discipline* les résultats globaux qui ont trait à la participation des inscrits et aux listes des élus. Il porte sur 314 U.E.R., car il laisse de côté les unités de recherche et ne tient compte que des *universités de province,* toujours négligées et qui ont participé plus qu'à Paris. La complexité des éléments en jeu et, parfois, l'insuffisance des données nous ont d'ailleurs amenés à éliminer de cet examen les treize universités de Paris. De quatre universités provinciales aussi, il n'a pas été possible de faire état, faute d'indications précises [9].

En chaque cas, le rapport entre le nombre des sièges à pourvoir et celui des pourvus ne mesure que très faiblement l'abstention, car la modalité du scrutin favorise les votants [10]. Signalons aussi que les U.E.R. dont les intitulés sont assez généraux renvoient le plus souvent à de petites universités (qui doivent classer beaucoup de disciplines dans le même tiroir) ; alors que les U.E.R. plus spécialisées sont le fait d'universités où la demande est plus abondante et plus variée. D'où les réactions différentes des étudiants, selon qu'ils appartiennent à des U.E.R. plus ou moins spécialisées.

Enfin, les instituts universitaires de technologie (I.U.T.), les établissements rattachés, les Instituts d'administration des Entreprises ou de Gestion des Affaires, les Instituts régionaux d'Education physique et sportive (I.R.E.P.S.) et les Instituts d'Etudes politiques, tous dépendants de l'Université mais dotés d'une autonomie spéciale, sont ici classés à part. On y voit se manifester une forte participation. Par exemple, sur les 32 I.U.T. français et les 2 U.E.R. de technologie, neuf ont 80 % et plus de votants ; seize, 60 à 80 % ; quatre, 40 à 60 % ; et seulement trois, 40 % ou moins.

9. Grenoble I, Lyon I, Saint-Etienne et Toulouse I.

10. Cf. Décret du 7 décembre 1968 relatif aux élections des délégués des U.E.R. (*J.O.* 1968, pp. 11 528-11 529), art. 4. Des cas extrêmes soulignent l'effet des modalités prévues. Ainsi, à Caen, l'U.E.R. « Informatique et Sciences de l'homme » comprend 1 314 inscrits dont 15 votants (soit 1 %), avec 1 siège pourvu (liste de droite) sur 14 à pourvoir. Pour 9 U.E.R. de Philosophie, il y eut 961 votants sur 5 940 inscrits, soit 16,1 % ; or le nombre de sièges obtenus est de 32 sur 83, soit 38,5 %. En Histoire, pour 9 U.E.R., il y eut 2 124 votants sur 8 887 inscrits, soit 23,9 % ; les étudiants obtiennent cependant 59 sièges sur 117 à pourvoir, soit la moitié.

	Nombres d'U.E.R.	Sièges à pourvoir	Sièges pourvus	UNEF	CLERU	INDÉP.
I.U.T.	28	293	279	32		247
Etablissements rattachés	11	83	81			81
Administration des entreprises	13	89	74	4		70
I.R.E.P.S.	5	30	28	6		22
Instituts d'Etudes politiques	5	49	42	9[11]	3	30
Pharmacie	13	166	146			146
Chirurgie dentaire	8	69	68			68[12]
Médecine	23	366	282	40		242[13]
Droit, Sciences éco. Sciences po.	42	470	306	47	7	252
Techniques de réadaptation	4	40	37			37
Sciences (ou sciences exactes et naturelles)	29	340	229	76	11	142
{ Math	9	101	62	42	2	18
{ Physique	8	82	45	20		25
{ Chimie	8	78	37	12		25
{ Géologie	4	35	22	10		12
{ Biologie	6	54	21	7		14
Total sous accolade	*35*	*350*	*187*	*91*	*2*	*94*
{ Langues étrangères	14	177	83	31	1	51
{ Allemand	4	31	18	13		5
{ Anglais	6	59	39	30[14]	1	8
Total sous accolade	*24*	*267*	*140*	*74*	*2*	*64*
Géographie	8	91	55	38		17
Histoire	9	117	59	29	1	29
Lettres (ou Lettres et Sciences humaines)	31	410	192	105	8	79
Sciences humaines ou Sociales	9	109	32	21	2	9
Philosophie	9	83	32	24		8
Psycho-sociologie	8	72	17	13		4
Total général	314	3494	2286	609	36	1641

11. Dont 4 « Gauche ».
12. Dont 25 sur listes corporatives.
13. Dont 66 sur listes corporatives.
14. Dont 2 « Gauche ».

De ce tableau, quelques tendances se dégagent :

— Les disciplines techniques, médicales (ainsi que pharmaceutiques ou dentaires), et juridiques sont des régions à forte participation. Elles impliquent aussi, c'est une explication, une solide insertion dans la société et un encadrement très hiérarchisé.

— Entre elles, la différence qui distingue grandes (ou anciennes) universités et petites (ou récentes) se traduit plutôt par la nature du vote : dans les premières, des traditions syndicales semblent entraîner la préférence pour UNEF-Renouveau, alors que les Indépendants l'emportent ailleurs, et que le CLERU (liste conservatrice qui avait refusé de se présenter partout) se trouve une clientèle à peu près exclusivement en droit ou en sciences politiques.

Les pressions locales se font d'ailleurs sentir davantage dans les I.U.T., les Centres ou les petits Instituts.

— En Sciences également, il y a moins d'abstentions et moins d'UNEF dans les petites universités (c'est-à-dire là où les U.E.R. sont globalement intitulées « Sciences ») que dans les grandes. La plus grande imperméabilité du scientifique par rapport au milieu ambiant pourrait expliquer une indépendance plus affirmée.

— Les Lettres présentent des clivages internes plus nets que dans les Sciences : ainsi les Langues étrangères, où les enseignants sont beaucoup plus liés au Parti, offrent une forte participation aux élections et une victoire de l'UNEF sur les Indépendants. La Philosophie, la Psychologie ou la Sociologie restent les terres privilégiées de l'abstention, et on y compte encore moins d'Indépendants que dans les autres types d'U.E.R.

— Il est clair, enfin, que les lieux professionnels deviennent plus déterminants lorsque les groupes politiques communs s'estompent.

UNE GÉOGRAPHIE POLITIQUE

Les listes au nom desquelles se présentaient les candidats n'étaient pas toutes du même type. Celles qui s'intitulaient « Bidon » (un élu), ou « Pouce, je passe » (un élu), ou « LSD » (un élu), ou « Majorité silencieuse » (un élu), n'ont guère eu de retentissement ! Elles avaient d'ailleurs le sens politique et local d'être une dérision. En fait, tout un éventail de formations était offert aux étudiants, et il faut les trier selon une répartition entre formations *nationales* et formations *professionnelles* ou *locales*. On peut distinguer un type plus politique et un autre corporatiste ou indépendant ».

- Parmi les *formations politiques* nationales représentées dans la consultation, on a :

— L'*UNEF-Renouveau* : ce mouvement *étudiant* reprend sans s'en cacher le programme défendu par le parti communiste sous la plume de Pierre Juquin : lutte contre l'asservissement de l'Université au patronat, démocratisation de l'Université, refus de la sélection, combat contre « l'alliance » des gauchistes avec les réactionnaires.

— *Démocratie et Université* : ce mouvement universitaire de la Convention des Institutions Républicaines (C.I.R.) regroupe des enseignants et des étudiants. Implanté dans quelques villes (Poitiers, etc.), il entend développer la réflexion sur la mutation des universités actuelles en universités de masse.

— Le *CLERU* (Comité de liaison étudiant pour la rénovation universitaire) résolument réformiste et partisan de la cogestion, veut « passer de l'attitude revendicative à court terme à l'action responsable » ; il s'occupe par priorité des débouchés et de l'insertion sociale des étudiants.

— La *FNEF* (Fédération nationale des étudiants de France) a préconisé l'abstention en se fondant sur l'échec et le formalisme de la participation tentée ces deux premières années. Le refus d'entrer dans ce jeu de fictions est pour ce groupe la condition préalable d'une prise en charge des responsabilités universitaires.

— L'*UNI* (Union nationale universitaire) se donne pour fonction d'« opposer dans l'Université un barrage au parti communiste ».

— Une poussière de *groupes de droite* (« Rassemblement des étudiants français », etc.) constitue, parmi les listes qui ont eu des élus, le bord opposé à l'UNEF-Renouveau.

• Les *listes d'intérêt professionnel et corporatiste* forment une masse très importante quoique hétérogène (1 254 sièges obtenus en 326 U.E.R.). Leur recrudescence souligne le démantèlement total de l'ancien syndicalisme étudiant. Ce vide laisse la place à des créations locales, qui ne jouent plus le rôle d'une action collective entre diverses universités et qui subissent davantage la pression des forces ou des particularités régionales.

L'autonomie universitaire posée par la Loi Faure comportait déjà, pour envers sinon pour objectif, cet effritement des unions syndicales nationales [15]. Aussi la multipli-

15. Cf. M. de Certeau et D. Julia, « La misère de l'Université », dans *Etudes*, avril 1970, pp. 522-544.

cation des listes corporatistes signifie-t-elle le manque d'issues politiques ou de possibilités véritables d'action. A cet égard, en bien des cas, elle a le même sens que l'abstention.

Souvent les listes dites « indépendantes » traduisent le même processus. De loin, c'est-à-dire de Paris, elles sont toutes assimilables à des listes « corporatistes ». Certes, le regard parisien confond les unes et les autres sous la même vague étiquette (fût-ce pour les désigner comme « sans étiquette ») parce qu'elles traduisent un renfoncement du local en lui-même. S'il est donc vrai qu'ici se manifeste le déficit de notre information, il n'en est pas moins vrai qu'avec les 1641 élus « indépendants » que nous avons relevés, un *non-dit* de la politique s'accentue, aussi opaque et silencieux que l'abstention même.

LISTES ELUES DANS 326 U.E.R. PROVINCIALES de plus de 100 étudiants inscrits	
UNEF-Renouveau	665
Démocratie et Université (dont une liste « priorité à gauche »)	7
Listes diverses de gauche (dont « Université critique », « Université indépendante », etc.)	8
CLERU	33
FNEF	15
MARC [16]	12
UNI	27
Listes diverses de droite (dont « Rassemblement des Etudiants français », « Autonomes », etc.)	36
Listes corporatistes (y compris « Renouveau et réalité médicale », « Union nationale des Etudiants en médecine », etc.,	313
Indépendants et modérés (y compris les « Divers » « Sans étiquette », « Modérés »)	1254

16. « Mouvement d'action et de recherche critique ».

THÉATRE ET POLITIQUE

Que les institutions de la participation s'élèvent au moment où sa réalité disparaît à l'horizon, telle est l'énigme actuelle. Mais ce paradoxe est le symptôme d'un problème global. La croissance des corporatistes ou des « Indépendants » déterminés par des intérêts locaux redouble, au niveau des élus, le processus que dénote l'abstention : un

désengagement des étudiants, une fragmentation des structures d'action ou un effacement des objectifs politiques.

Ce phénomène ne peut que se répéter sur des registres différents. De fait, à l'obligation pour beaucoup de partisans de la participation d'avoir à se référer à des intérêts locaux ou purement professionnels, correspond la situation des « gauchistes », peu entendus lorsqu'ils affichent une stratégie propre, et nullement organisateurs de l'abstention, quoique d'accord avec la majorité quand leur critique fait écho à la lassitude commune et à l'indifférence générale pour ces élections devenues insignifiantes.

La même question peut être abordée par un autre côté, à savoir le rapport entre les façades de l'organisation académique et les forces qui exercent effectivement un rôle décisif dans les universités. L'amollissement des structures universitaires laisse voir et accentue l'intervention de pouvoirs financiers qui en déterminent les lois et l'évolution. Aussi bien, les institutions qui tendent à faire accréditer l'idée que l'Université peut se gérer elle-même, ou adopter des règles qui lui seraient propres, ne peuvent-elles que se métamorphoser en fictions. La force a quitté ces formes administratives. Réciproquement, chez les plus lucides des « gauchistes », une migration reporte l'action hors de l'Université et la dirige vers les lieux où des participations concrètes à la vie ouvrière sont possibles. Certes, du fait de leur exil vers des actions réelles, la « contestation » interne à l'Université ne s'en trouve que plus appauvrie et souvent réduite au folklore. Mais les Indépendants ou les Corporatistes attestent sans doute (quoiqu'avec d'autres options) la même situation : lorsqu'ils privilégient les intérêts de la profession sur des programmes devenus « incroyables », ils visent finalement la même désaffection que les gauchistes qui quittent un théâtre scolaire pour une action avec des travailleurs.

Vainqueur de ces groupes (même si sa victoire est inférieure à ce que l'on pouvait attendre), l'UNEF-Renouveau tire précisément sa force de sa dépendance à l'égard des puissances syndicales et politiques extérieures à l'Université, et d'un programme d'ordre qui favorise, sous le couvert de la « participation », la mise en place, à l'intérieur de l'Université, de pouvoirs qui sont plutôt contraires à la gestion autonome de l'Université.

L'abstention révèle un peu plus l'aspect fictif des institutions envisagées hier au nom d'un grand projet réformiste. Mais, par là même, elle aide à mieux voir *où* se joue la vie étudiante et universitaire : non pas dans une participation-carton, mais dans un pullulement d'expériences, grouillement qui n'est pas encore organisé et n'a pas accès aux structures visibles de l'Université. La prise au sérieux des Conseils élus ne ferait que repousser davantage cette créativité dans une opacité « souterraine », morcelée et impossible à repérer. Problème général : la vie politique elle-même n'obéit *plus* aux lois qui organisent la représentation [17].

17. Le même problème a d'autres symptômes : au conformisme progressif de la grande presse répond l'apparition d'une vigoureuse presse souterraine (*J'Accuse*, *Tout*, etc.) ; la dégradation ou la répression d'une opposition politique a pour envers l'amplification des grèves sauvages, les manifestations vouées seulement à « émouvoir l'opinion publique », ou le nombre croissant des suicides chez les jeunes.

Les Conseils — non tels qu'ils étaient pensés, mais tels qu'ils sont *devenus* — ne peuvent pas ou ne peuvent plus jouer le rôle de véritables expressions opératoires. A vouloir les prendre pour tels, on aurait un propos sans doute aussi déraisonnable que celui de rendre les enseignants responsables de l'ordre public dans les universités où d'autres pouvoirs que les leurs règnent depuis longtemps. Il faut chercher ailleurs. A leur manière, l'abstention et le corporatisme même nous donnent l'indication, la promesse et le début de l'action à poursuivre : celle qui recommence à la base, en des lieux où des urgences qui ne sont plus exclusivement universitaires requièrent une articulation politique pour éviter de tomber de la fiction universitaire dans un chauvinisme corporatiste.

Michel de CERTEAU et Dominique JULIA

ÉTVDES

1967
mars

Le corps électoral

Socialisation ou destruction de la nature

Michel Foucault

La crise des vocations

15, Rue Monsieur, Paris 7e - F 4

Les sciences humaines et la mort de l'homme

Parmi ses « badges littéraires », Bernard Pivot a oublié, « pour femmes du monde » ou « pour intellectuels de gauche », un « Je suis fou de Foucault » ou « Moi, j'ai lu *Les mots et les choses* ». Un mois après sa parution, le livre était épuisé, ou, dans la mythologie de la publicité, il devait l'être. L'ouvrage, long et difficile, compte, avec des livres d'art, parmi ces signes extérieurs de culture qu'un regard avisé doit pouvoir saisir à la devanture d'une bibliothèque privée : avec Lévi-Strauss (dont la dernière création, *Du miel aux cendres,* permet de renouveler une mise en scène mondaine), avec Althusser (plus à gauche) ou les *Ecrits* de Lacan (« ça parle »), il y a *Les mots et les choses*. Avez-vous lu ça? De la réponse dépend un statut social et intellectuel. Mais le succès, voire la mode, ne sont-ils ici, comme le voudraient certains, que l'indice d'une œuvre ou superficielle ou dépassée?

D'abord, bien loin d'être « ennuyeux », Foucault est brillant (un peu trop). Il étincelle de formules incisives. Il amuse. Il stimule. Il éblouit : son érudition confond; sa dextérité entraîne l'adhésion et son art la séduit. Quelque chose en nous lui résiste cependant. Ou plutôt, à ce charme premier succède un assentiment au second degré, une sorte de complicité qui a pris ses distances par rapport à l'envoûtement initial et qui pourtant parvient difficilement à se donner de véritables raisons. Une fois discutées l'information (qui, d'ailleurs, doit tant au livre de Jacques Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du* XVIIIe *siècle,* A. Colin, 1963, sans le dire) et la virtuosité

d'une dialectique à laquelle, semble-t-il, rien ne résisterait, une fois reconnu chez l'historien son côté prestidigitateur, naît une conviction d'une autre sorte. Une question est posée qui dévoile une interrogation aujourd'hui essentielle à toute pensée. Une question pressentie plus qu'explicitée. L'éclat et parfois la préciosité du style, la minutieuse dextérité de l'analyse ouvrent sur une obscurité où se perdent ensemble l'auteur et le lecteur : l'ouvrage semble présenter le contraste, tant de fois souligné par lui, entre des « effets de surface » et le « sous-sol » latent qu'ils ne cessent de signifier en le cachant. Cette relation entre le contenu et la forme du livre est ce qui suscite chez le lecteur une sympathie incertaine d'elle-même et l'amène à se demander, paradoxalement : qu'est-ce qui se dit là d'essentiel?

LE NOIR SOLEIL DU LANGAGE

Mais de quoi s'agit-il? *Les mots et les choses* n'est pas le premier livre de Foucault. Il y élargit la méthode qu'avaient déjà exposée et illustrée deux ouvrages à mon avis bien supérieurs : *Histoire de la folie à l'âge classique* et *Naissance de la clinique*. Il reprend aussi les thèmes abordés en de nombreuses études — un *Raymond Roussel*, des articles sur Blanchot, sur Jules Verne, etc. [1]. L'immense culture de l'historien, du philosophe et du critique littéraire sert une curiosité insatiable, scrutatrice, impérieuse. D'un pas pressé, quelquefois trop rapide, le voyageur parcourt les aires culturelles et les périodes de l'esprit, à la recherche d'une raison qui rende compte de la multiplicité inorganique du constatable. Il écarte, d'un geste ironique, les naïves certitudes de l'évolutionnisme qui croit saisir enfin une réalité depuis toujours préparée sous les illusions d'hier. Pour le postulat d'un progrès continu, touchante autojustification d'une lucidité actuelle que toute l'histoire devrait prophétiser, il n'a que mépris. Et non sans raisons.

Sous les pensées, il discerne un « socle épistémologique » qui les *rend possibles*. Entre les multiples institutions, expériences et doctrines contemporaines, il décèle une cohérence qui, pour n'être pas explicite, n'en est pas moins la condition et le principe organisateur d'une culture. Il y a donc de l'ordre. Mais cette « raison » est un sous-sol qui échappe à ceux-là mêmes dont elle fonde les idées

1. Dans la suite, pour simplifier les références, j'indiquerai ces ouvrages par les abréviations suivantes (avec le chiffre de la page) : HF (*Histoire de la folie*, Plon, Paris, 1961, 673 p.), NC (*Naissance de la clinique*, PUF, Paris, 1963, XV-213 p.), RR (*Raymond Roussel*, Gallimard, Paris, 1963, 211 p.), MC (*Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966, 400 p.), PD (*La pensée du dehors*, dans *Critique*, juin 1966, n° sur Blanchot, p. 523-546).

et les échanges. Ce qui donne à chacun le pouvoir de parler, personne ne le parle. *Il y a* de l'ordre, mais il n'existe que sous la forme de ce qu'on ne sait pas, sur le mode de ce qui est « différent » par rapport à la conscience. Le Même (l'homogénéité de l'ordre) a la figure de l'altérité (l'hétérogénéité de l'inconscient ou, plutôt, de l'implicite).

A cette première faille, il faut en ajouter une seconde : de ce langage qui parle finalement à l'insu des voix qui l'énoncent, l'analyse peut déceler un commencement et une fin. Après avoir assuré la « positivité » d'une période, son « socle » bascule brusquement pour laisser apparaître un autre sous-sol, un « système de possibilité » nouveau qui réorganise l'univers flottant des mots et des concepts, et qui implique, à travers survivances ou inventions, un « champ épistémologique » (ou *épistémè*) tout différent. A travers la durée et dans l'épaisseur de son propre temps, chaque *épistémè* est faite de l'hétérogène : ce qu'elle ne sait pas d'elle-même (son propre sous-sol); ce qu'elle ne peut plus savoir des autres (après la disparition du « socle » qu'ils impliquent); ce qui périra à jamais de ses objets de connaissance (constitués par une « structure de perception »). Définies par un réseau de mots, les choses s'effondrent avec lui. L'ordre n'émerge du désordre que sous la forme de l'équivoque. La raison, *retrouvée* avec ces cohérences sous-jacentes, ne cesse d'être *perdue* car elle est toujours inséparable d'un leurre. Dans les livres de Foucault, elle meurt en même temps qu'elle renaît.

Avec une méthode, c'est donc une philosophie qui s'expose ici. Bien qu'il soit utile de les distinguer pour les présenter, les deux sont inséparables. Certes, lorsqu'il entreprend « une étude structurale qui essaie de déchiffrer dans l'épaisseur de l'historique les conditions de l'histoire elle-même » (NC XV), Foucault inaugure une critique nouvelle (« discours étrange, je le veux bien » NC XI) qui tend à discerner et à isoler les alliances successivement nouées entre les mots et les choses, les « structures » qui découpent tour à tour dans le temps les espaces d'une perception, et donc, sous-entendues par les processus de la pensée et de la pratique, les combinaisons tacites (mais déterminantes) du dire et du voir, du langage et du réel.

Pareille critique se déploie dans le champ et avec l'outillage technique de ces sciences humaines qu'elle relativise. Mais, si neuve, capitale, et discutable aussi, qu'elle soit, elle n'a pas en elle-même, du moins immédiatement, sa propre justification. La méthode reste le signifiant d'un signifié impossible à énoncer. Au moment oú elle démystifie un « positivisme » de la science ou une « objectivité » des choses par la démonstration du glissement culturel qui les a « créés », elle ouvre sur une face nocturne de la réalité, comme si le tissu des mots et des choses détenait dans son réseau le secret de son insaisissable négation. La combinatoire du dire et du voir a pour envers, ou pour détermination fondamentale, « un vide essentiel » (MC 31), inassimilable vérité de ces cohérences structurales. Parce qu'il bouge et aussi parce qu'il échappe, le sol des sécurités scientifiques ou philosophiques signifie une faille interne — une faille jamais localisable, perceptible seulement dans ce leurre indéfiniment caché et avoué par l'organisation temporaire de langages antérieurs à toute pensée consciente.

L'*Histoire de la folie* rappelle que le rêve et la folie étaient devenus, pour le romantisme allemand, l'horizon d'un « essentiel ». La déraison prophétisait alors cet « essentiel » par le pathos lyrique ou dans une littérature de l'absurde. Chez Foucault, la déraison n'est plus une limite de la raison; elle en est la vérité. Ce noir soleil enfermé dans le langage et qui le brûle à son insu, voilà ce que lui découvrent, comme à Roussel, « l'inlassable parcours du domaine commun au langage et à l'être, l'inventaire du jeu par lequel les choses et les mots se désignent et se manquent, se trahissent et se masquent » (RR 190). Mais parler de déraison, c'est encore donner un nom d'étranger à la négativité; c'est la localiser dans un « ailleurs ». De ce point de vue, on s'égare encore. En réalité (étape que représentent *Naissance de la clinique* et *Les mots et les choses*), cet *autre* est vérité *interne* : la mort. Aussi l'œuvre entière tourne-t-elle autour de la phrase qui, tel un indicatif, ouvre la *Naissance de la clinique* : « Il est question, dans ce livre, de l'espace, du langage et de la mort » (NC V). Le langage et les espaces épistémologiques de la perception renvoient constamment à l'inscription apposée à l'entrée : « Ici, il est question de la mort. » Une absence, qui est peut-être le sens, est traquée, découverte, là où on ne l'attendait pas, dans la rationalité même.

Le sérieux de cette pensée tient à l'impossibilité de dissocier en elle l'analyse spectrale de l'histoire culturelle et la révélation de l'obscur rayon qui s'y diffracte. Le discours philosophique annonce, au sens le plus physique et le plus fondamental, une « inquiétude du langage », une incertitude qui remonte des mobilités souterraines et s'insinue dans la cohésion de nos évidences. L'affirmation propre à une culture lui est renvoyée comme une interrogation ouverte. Tout discours a sa loi dans la mort, « la belle terre innocente sous l'herbe des mots » (NC 199).

Pour la situer, il fallait d'abord indiquer le propos général d'une œuvre qui se présente comme l'histoire des idées depuis quatre siècles en Europe occidentale — et comme son renouvellement. La pensée est neuve, mais encore à la recherche d'elle-même; impérialiste, mais sans parvenir à définir exactement son ambition et ses conquêtes; souvent imprécise là même où elle est la plus incisive [2]. Il faut d'ailleurs le constater : les critiques s'avancent avec prudence sur ce terrain encore indécis, alors même que c'est pour le couvrir de leurs éloges. Cela tient sans doute également à la gravité des questions qui nous sont posées et à la manière dont elles nous sont expliquées. Plutôt qu'aux analyses historiques de Foucault, nous nous arrêterons à quelques-unes de ces questions de méthode et de fond.

2. M. Foucault annonce « un prochain ouvrage » précisément consacré aux problèmes de méthode posés par son « archéologie » des sciences humaines (MC 13, n. 1).

DU COMMENTAIRE A « L'ANALYSE STRUCTURALE »

L'œuvre de Foucault semble née d'une irritation ou d'une lassitude : la monotonie du commentaire. L'historien des idées paraît ne rien pouvoir faire d'autre. Le commentaire « interroge le discours sur ce qu'il dit et a voulu faire » (NC XII). Il suppose toujours qu'il y a « un reste nécessairement non formulé de la pensée que le langage a laissé dans l'ombre », et aussi, inversement, que le formulé porte en soi, comme endormi, un contenu qui n'a pas encore été pensé (*ibid.*). Jouant constamment entre ce surcroît de la pensée sur son langage et ce surcroît du langage sur la pensée, le commentaire « traduit » en de nouvelles formulations le « reste » du signifié ou le « résidu » latent dans le signifiant. Tâche indéfinie, car, chaque fois, on se donne déjà ce qu'on prétend trouver dans cette réserve

illimitée d'« intentions » enfouies sous les mots et dans cet inépuisable capital de mots plus riches que les pensées qui les rassemblaient. N'est-ce pas le postulat d'une histoire des sciences, d'une philosophie de l'histoire ou d'une exégèse théologique? Elles savent à l'avance la réalité qu'elles « découvrent », cachée dans un langage mythologique ou naïf du passé. On prête aux expressions *ou* aux idées d'hier une richesse qui brise leur articulation mutuelle et qui délie le nœud du signifiant et du signifié. La relation avec le commentateur est ici l'essentiel : le trésor caché dans le passé se mesure finalement aux pensées de l'interprète; l'implicite de l'un est défini par l'explicite de l'autre.

Foucault propose d'y substituer un travail d'un autre type : « une analyse structurale du signifié, qui échapperait à la fatalité du commentaire en laissant en leur adéquation d'origine signifié et signifiant » (NC XIII). L'intelligence d'une proposition ne renverra pas à une exégèse qui ramène le rapport entre le texte et le commentateur à une tautologie. En fonction d'une « adéquation » historique entre le langage et la pensée (adéquation qui définit le texte), l'explication mettra en valeur les rapports qui articulent cette proposition « sur les autres énoncés réels et possibles qui lui sont contemporains » et qui l'opposent à d'autres « dans la série linéaire du temps » (NC XIII).

Au lieu d'identifier la pensée à d'autres — antérieures (les « influences ») ou postérieures (les nôtres) —, au lieu de supposer un continuum mental sur lequel se déploieraient des *ressemblances* et qui autoriserait à expliciter le non-formulé ou le non-pensé, l'interprétation fait des *différences* l'élément de sa rigueur et le principe de ses distinctions. De sa rigueur, car c'est en termes de *rapports* (et non plus comme caché-montré) qu'un sens doit être cherché : entre des propositions, des textes ou des institutions, comme entre les mots d'un langage, des rapports ont posé et peuvent seuls expliquer la valeur donnée à chacun de leurs termes. Une *organisation du sens* est à retrouver, qui a déterminé des significations et à laquelle chaque élément renvoie en renvoyant aux autres. Sous ce biais, s'offre une « raison » qui est en réalité un mode d'être signifié par le système des mots. Un ordre apparaît, qui est celui des « structures ».

Ce qui ouvre à la critique la possibilité d'une rigueur est aussi le principe de distinctions radicales. En effet, à mesure que l'analyse des rapports et des interférences

permet de constater (par exemple à propos des institutions et des idées du XVIII[e] siècle sur la folie) que « ce système de contradictions se réfère à une cohérence cachée » (HF 624), à mesure qu'elle rejoint ainsi une « structure historique » (la « structure de l'expérience qu'une culture peut faire de la folie » HF 478, n. 1), elle constate aussi que cette cohérence constitue dans l'histoire un bloc homogène mais limité. Il y a des régions de cohérence, et de brusques passages de l'une à l'autre.

Classique en histoire, la notion de *périodicité* se trouve ici approfondie en celle d'une *discontinuité* entre des blocs mentaux. Ce déplacement se réfère d'ailleurs à une situation globale de la conscience; en cinquante ans, elle s'est inversée. Hier, la périodicité s'élaborait dans la perspective d'un progrès dont les étapes successives tendaient à confirmer l'assurance d'une position terminale; on partait d'une certitude présente, du haut de laquelle on pouvait voir venir à soi une vérité désormais connue, mais lentement dégagée des illusions et des erreurs qui la recouvraient. Aujourd'hui, Foucault élabore sa pensée dans le climat d'une coexistence entre des cultures hétérogènes ou entre des expériences irréductiblement isolées par les symbolisations primitives du sujet (le rôle de l'ethnologie et de la psychanalyse est ici capital; cf. MC 385-398). Il est donc amené à déceler, sous la continuité de l'histoire, une discontinuité plus radicale encore que l'hétéronomie constatable sous la fictive homogénéité de notre temps. Sa lucidité sur l'ambiguïté d'une monoculture universelle ou d'une communication tout affective attire son attention sur l'équivoque de la continuité historique. Du même coup, la brutale nouveauté du présent se trouve et reconnue et inquiétée : elle a derrière soi le vide de la différence. Les failles du temps n'autorisent plus la pensée actuelle à se croire la vérité de ce qui a précédé; elle n'a plus ce repos ni ce recours. Elle connaît donc un risque nouveau, sans garanties. L'hétérogène est pour chaque culture le signe de sa fragilité en même temps que de sa cohérence propre. Tout système culturel implique un pari qui s'impose à tous ses membres bien qu'aucun d'eux n'en soit responsable. Avec « un mode d'être de l'ordre », il définit une forme d'affrontement avec la mort [3].

3. A cet égard, la critique sartrienne ne saurait être acceptée sans distinctions (cf. *L'Arc*, n° 30, p. 87). « Refus de l'histoire? » Oui, si l'on entend par là le refus d'expliquer comment se fait l'histoire, comment naissent les systèmes. Non, puisque chaque système implique des tâches et des risques nouveaux.

« *LA POSSIBILITÉ DE PENSER CELA* » : *LE SOUS-SOL*

« Un mode d'être de l'ordre » : la formule est de Foucault (cf. MC 12-13). Que faut-il entendre par là? Quel est le statut de ces « structures historiques »? Dans son dernier livre, Foucault ne les définit pas. Il s'attache seulement à en faire le « récit » (MC 13), comme s'y emploierait l'ethnologue pour des sociétés lointaines. Mais sa description doit déjà fournir des indications sur ce qu'il analyse. Il offre en effet au lecteur « une étude qui s'efforce de retrouver *à partir de quoi* connaissances et théories ont été possibles » : « ce qu'on voudrait mettre au jour, c'est le champ épistémologique, l'*épistémè* où les connaissances, envisagées hors de tout critère se référant à leur valeur rationnelle ou à leurs formes objectives, enfoncent leur positivité et manifestent ainsi une histoire qui n'est pas celle de leur perfection croissante, mais plutôt celle de leurs conditions de possibilité » (MC 13).

Pour comprendre le problème et son objet, il faut revenir à sa perception initiale. C'est une surprise. Au seuil de son livre, c'est par un texte de Borges que Foucault exprime ce qui a été pour lui et ce que peut être pour d'autres cet étonnement. Ce texte cite « une certaine encyclopédie chinoise » où il est écrit que « les animaux se divisent en : a) appartenant à l'Empereur, b) embaumés, c) apprivoisés, d) cochons de lait, e) sirènes, f) fabuleux, g) chiens en liberté, h) inclus dans la présente classification, i) qui s'agitent comme des fous, k) dessinés avec un pinceau très fin en poils de chameau, l) *et caetera,* m) qui viennent de casser la cruche, n) qui de loin semblent des mouches » (cit. MC 7). « Dans l'émerveillement de cette taxinomie, ajoute Foucault, ce qu'on rejoint d'un bond, ce qui, à la faveur de l'apologue, nous est indiqué comme le charme exotique d'une autre pensée, c'est la limite de la nôtre : l'impossibilité nue de penser *cela.* »

Un indice, rien de plus. Pourtant, à travers lui, c'est la référence à un autre ordre, à un autre « mode de l'ordre », qui s'offre à notre pensée comme ce qui la déroute et la fascine. L'aberrant est le premier signal d'un autre monde; et s'il aiguise la curiosité avide d'échapper à sa propre problématique, c'est encore par souci de saisir « les codes fondamentaux d'une culture » *autre* et de retrouver, au-delà de la surprise, un principe d'ordre. L'hétéronomie est à la fois le stimulant et l'inadmissible.

C'est la blessure d'un rationalisme. Il y a donc un double étage dans la démarche : d'une part la saisie d'un *système* qui est *différent*; d'autre part, l'exigence d'une mise en place réciproque de systèmes tenus pour des « modes d'être différents de l'ordre ».

Le marginal renvoie à une structure essentielle, ou à un « tableau » sur lequel s'inscrivent et se coordonnent des analogies ou des oppositions pour nous impensables. Comme la partie émergente d'un iceberg, l'exception rare, une institution, une théorie, impliquent une cohérence qui ne se situe pas au niveau des idées et des mots, mais « au-dessous ». Elle nous invite à nous demander « sur quelle table », « selon quel espace d'identités, de similitudes, d'analogies » se distribuent, en dehors de nous, tant de choses différentes et pareilles. Ainsi en va-t-il de l'enfermement des fous, ou encore d'une conception de la grammaire au XVII[e] siècle.

Lorsque nous apprenons à discerner qu'hier des sciences se sont constituées, des expériences se sont réfléchies, des rationalités se sont formées en fonction d'un « a priori historique » différent du nôtre, lorsque nous constatons que « l'ordre sur fond duquel nous pensons n'a pas le même mode d'être que celui des classiques », nous sommes nous-mêmes changés par cette découverte. Le rapport avec autrui, modifié par la perception de cette dénivellation culturelle, transforme notre rapport avec nous-mêmes. Le sol de nos sécurités bouge à mesure que se dévoile le fait de ne plus pouvoir penser une pensée d'hier.

La surprise qui met en cause notre *a priori* s'exprime, dans le « récit », par l'effort pour localiser les failles à partir des systèmes qui s'y précipitent ou qui s'inaugurent à ces frontières. La datation de Foucault n'est guère originale : passage du XVI[e] au XVII[e] siècle, fin du XVIII[e], milieu du XX[e]. Mais elle a un caractère propre dû à l'exigence que la surprise déroute. A une pensée soucieuse d'identifier une *cohérence,* la faille se présente comme un *événement,* mais un « événement d'en dessous » (MC 251) : plus fondamentale que la continuité constatable dans le « mouvement de surface », une « brusque » modification survient (Foucault insiste sur cette soudaineté) qui peut être un « décalage infime mais absolument essentiel » et qui « fait basculer toute la pensée occidentale » (MC 251). Ainsi, « en quelques années parfois, une culture

cesse de penser comme elle l'avait fait jusque-là, et se met à penser autre chose et autrement » (MC 64). Quelque chose de fondamental se produit dont il existe, repérables, des signes avant-coureurs ou des conséquences, mais qui reste finalement inexplicable [4], « une érosion du dehors » (MC 64). Une altération marque la fin d'un « système de simultanéité » et le commencement d'un autre. Même si les mêmes mots et les mêmes idées sont réemployés, ils n'ont plus le même sens, ils ne sont plus pensés et organisés de la même manière. C'est un « fait » sur lequel butte le projet d'une interprétation englobante et unitaire.

4. Mais peut-être est-ce tout simplement ce que Foucault, lui, est incapable ou ne se soucie pas d'expliquer.

LES DISCONTINUITÉS DE LA RAISON

Les cassures qui lézardent et finalement découpent les cultures se situent au « niveau » où l'analyse a reconnu un « système de simultanéité » organisant la multiple variété des signes culturels. D'où le problème : quelle est la validité, quelle est la nature de ce « niveau » caractérisé comme celui du « sous-sol » ou du « socle épistémologique »? Pour tout élément de réponse, nous avons la manière dont les structures apparaissent dans le récit de Foucault. Mais par là se trouve estompé le fait que ce « niveau » est défini par une méthode, ou que le récit décrit aussi un processus de recherche. Il y a réciprocité entre la technique d'analyse et, d'autre part, une ordonnance des faits nécessairement proportionnée aux instruments que se donne un système d'interprétation. Aussi les césures de l'histoire sont-elles posées là où s'arrête l'explication structuraliste de l'historien.

Que l'interférence entre sa méthode et ses résultats ne soit pas élucidée par Foucault — ou, plutôt, que ce problème soit reporté dans l'ailleurs d'un « prochain ouvrage » —, c'est ce qui explique la gêne du lecteur. Mais tout en regrettant une pareille discrétion sur un point central qui aurait sans doute amené Foucault à *se* situer dans l'histoire par sa manière d'y lire les avatars de la raison, il faut reconnaître que la question est partout posée, nous l'avons déjà constaté. Elle resurgit ici. Un problème de *datation,* longtemps classé parmi les données de l'enquête historique, devient un problème *épistémologique.* Il se présente sous deux formes équivalentes : pourquoi ces altérations de l'ordre constitutif d'une culture? pour-

quoi ces arrêts dans le déploiement de l'explication? Certes, au moment où la chronologie prend la signification d'un discours philosophique, on peut se demander si Foucault n'adopterait pas simplement, mais pour en faire le corps de l'histoire, l'habit qu'ont déjà taillé, selon d'autres critères que les siens, ces historiens mêmes dont il a raison de critiquer la méthode. Mais, de ce point de vue, les analyses de l'*Histoire de la folie* et de *Naissance de la clinique* sont aptes à répondre de son propos, car elles montrent, avec une remarquable précision, comment le vêtement de la datation engage toute l'épaisseur de la réalité.

La raison est donc mise en cause par son histoire. Une hétérogénéité brise son identité avec elle-même; elle est manifestée par la succession des « modes d'être » de l'ordre, figures non pas progressives, mais discontinues. Si Foucault pouvait définir ce que *sont* les « sous-sols », il pourrait se référer à un englobant et surmonter l'hétéronomie des « raisons » historiques par l'appel à une raison qui les embrasse toutes [5]. Mais c'est cela même qu'il affirme impossible. Aussi n'a-t-il, pour le dire, que le moyen d'un « récit » en qui se trouvent identiquement posés le problème de l'ordre et celui de la méthode. Dans les termes d'une rigueur *technique* (désignons-la, malgré Foucault, comme l'histoire des idées), il formule *philosophiquement* une question aujourd'hui « fondamentale » (un terme qu'il affectionne) : la possibilité de la vérité. Il n'est pas de philosophie et, a fortiori, pas de foi qui ne soient concernées et peut-être (mais c'est le point à débattre) contournées par une telle problématique.

5. Cette référence unitaire apparaît cependant avec la notion, mal définie, de « positivité ».

LES ÉQUIVOQUES DE LA CONTINUITÉ : « L'ARCHÉOLOGIE »

L'analyse de Foucault est trop aiguë pour ne pas saisir une continuité à travers les métamorphoses et les restructurations qui caractérisent chaque période épistémologique. Le sous-titre de *Les mots et les choses,* « une archéologie des sciences humaines », annonce déjà le mouvement qui, d'après l'ouvrage, a conduit la pensée occidentale de l'âge classique à la formation des sciences humaines par l'intermédiaire des trois modèles (propres au XIXe siècle) de la

biologie, de l'économie et de la philologie — racines de la psychologie, de la sociologie et de la linguistique —, et qui amène aujourd'hui la contestation de ces sciences par l'histoire, l'ethnologie et la psychanalyse. Au sens analytique du terme, des scènes primitives habitent et déterminent un développement. Sous les déplacements culturels, survivent des blessures originelles et des poussées organisatrices discernables dans les pensées qui les ont oubliées.

L'évolution constitue donc bien une « suite ». Par un tour pascalien, Foucault fait voir la continuité là où s'affirmait la rupture, comme il désignait tout à l'heure une discontinuité brisant l'homogénéité d'un devenir de la science. Mais cette continuité est indissociable de l'équivoque; elle est ce qui persiste à l'insu de la conscience, et sur le mode de la tromperie. C'est par un leurre que se traduisent les survivances de types divers décelées par l'analyse.

A un premier niveau, on a une permanence de surface, celle qui, malgré les glissements du sous-sol, maintient identiques les mots, les concepts ou les thèmes symboliques. Un exemple simple : on parle du « fou » au XVIe, au XVIIIe et au XIXe siècle, mais, en réalité, ici et là, « il n'est pas question de *la même* maladie » (HF 259). En exégèse, en théologie, il en va de même qu'en médecine. Les mêmes mots ne désignent pas les mêmes choses. Des idées, des thèmes, des classifications surnagent, passant d'un univers mental à un autre, mais chaque fois affectés par les structures qui les organisent et leur donnent une signification différente. Les mêmes objets mentaux « fonctionnent » autrement.

Il y a une persistance dont la forme est inverse. Dans l'histoire des idées, apparaissent des notions nouvelles qui semblent signaler une structure d'un autre type. En réalité, il s'agit là de catégories molles qui ne déterminent pas leur contenu mais le couvrent seulement : notions aptes à embrasser les contradictoires, signifiants flottants en qui survivent des peurs ou des optiques préalables. Ainsi la peur qui, au XVIe siècle, exilait le fou par crainte d'une contagion diabolique se donne, au XVIIIe siècle, un langage médical et resurgit dans les précautions prises contre l'air contaminé des hôpitaux (HF 431).

D'une manière plus globale, chaque région historique de l'*épistémè* est le lieu d'une restructuration commandée (mais non plus organisée) par les structures élaborées à l'âge antérieur. Foucault le montre, par exemple, à propos

de la psychanalyse. La famille, dont le prestige, à la fin du XVIII[e] siècle, surplombe le mineur mental et fournit son antithèse mythique au « milieu » social (corrupteur de la nature), prépare la mise en place de cet attentat contre le père où Freud reconnaît un destin de toute la culture occidentale (et peut-être de toute civilisation), alors qu'il extrait seulement du langage une sédimentation déposée dans la conscience au cours du siècle précédent : ce qu'il détecte et déterre dans les mots, c'est ce qui vient d'y être mis « par le mythe d'une désaliénation dans la pureté patriarcale et par une situation réellement aliénante dans un asile constitué sur le mode familial » (HF 588-589). La culpabilité resurgit également dans le langage freudien, mais parce qu'elle y a été enfoncée avec le remplacement de la contrainte par une technique de l'*aveu* dans les asiles philanthropiques de la fin du XVIII[e] siècle (HF 596-597). De même, la valorisation du couple médecin-malade (elle aussi datable du XVIII[e] siècle) et la concentration de la thérapeutique sur le personnage du médecin inaugurent, à l'insu des inventeurs, la démystification par Freud de toutes les autres structures asilaires et le renforcement (oublieux de ses origines) de la place accordée à l'analyste qui, esquivé derrière le malade, le juge, le gratifie, le frustre, et devient tout à la fois, selon Foucault, la « clé » et la « figure aliénante » de la relation thérapeutique (HF 608-612).

Contraire aux intentions qui ont commandé l'élaboration d'une formule, oubliée de ceux qui la reprennent différemment, la continuité est régie par l'équivoque. Elle est réelle, mais vécue sur le mode des contresens, entre l'âge de l'herméneutique (XVI[e] siècle), l'âge de la « représentation » (XVII[e]-XVIII[e]), l'âge du positivisme ou d'une objectivation de « l'intérieur » (XIX[e]) et le temps présent. Il ne s'agit pas ici d'une relation de l'illusion à la vérité (comme voudrait le faire croire la mythologie du progrès), car la tromperie est réciproque. C'est une relation d'autre à autre. L'équivoque propre aux échanges entre cultures ou à leur succession n'annule pas la réalité d'un rapport, mais elle en désigne la nature. L'ambiguïté de la communication renvoie à une « inquiétude » qui noue la continuité de l'histoire et la discontinuité de ses systèmes : la différence.

C'est en effet *la différence* qui taille dans l'homogénéité

du langage les césures de l'isolement et qui, inversement, ouvre dans chaque système les voies d'un autre. L'instabilité interne des cycles et l'équivoque de leurs rapports ne sont pas deux problèmes. Sous ces deux formes, comme relation à l'autre et comme relation à soi, une incessante confrontation travaille l'histoire, lisible dans les ruptures qui font basculer les systèmes et dans les cohérences qui tendent à refouler une altération interne. Il y a continuité *et* discontinuité, toutes deux trompeuses, parce que, sur le « mode d'être de l'ordre » qui lui est propre, chaque temps épistémologique porte *en soi* une altérité que toute représentation cherche à résorber en l'objectivant, mais sans jamais pouvoir en étouffer l'obscur travail, ni en prévenir le poison mortel.

LA PENSÉE DU DEHORS

Qui s'en tient à la continuité pense échapper à la mort en s'appuyant sur la fiction d'une permanence réelle. Qui s'enferme dans la solidité de systèmes discontinus, croit pouvoir situer la mort comme un problème extérieur, localisable dans l'absurde événement qui met fin à un ordre; il fuit la question que pose déjà cet ordre même et qui surgit d'abord sous la figure d'une « limite » interne — celle d'un autre monde, divin ou démoniaque, au XVIe siècle; celle du « non-être » bestial ou imaginaire, au XVIIe siècle; celle d'une dimension « intérieure » (le passé, la force ou le rêve), au XIXe siècle.

Une finitude interne conteste les structurations qui tentent de la surmonter et en qui se déploie la défense du Même, c'est-à-dire de l'identité avec soi-même. L'altérité réapparaît toujours, et fondamentalement, dans la nature même du langage. Une vérité est dite par l'organisation d'une culture, qui échappe à ceux qui en sont les collaborateurs. Des rapports prédéterminent les sujets et leur font signifier autre chose que ce qu'ils croient dire ou détenir. Etre parlé à son insu, c'est être mort sans le savoir; c'est annoncer la mort en croyant qu'on en triomphe; c'est avouer le contraire de ce qu'on affirme. Telle est la loi que découvre l'historien, dès lors qu'il doit distinguer du langage les intentions conscientes. « La présence de la loi, dit-il à propos de Blanchot, c'est sa dissimulation » (PD 534). L'aliénation n'est pas seulement un fait terminal, au bout d'une culture, mais sa norme interne

et la relativisation de toute conscience individuelle. L'évidence du « je suis » est donc mise en danger par son propre langage, c'est-à-dire par « ce dehors où disparaît le sujet qui parle » (PD 525). Toute pensée a sa vérité dans une « pensée du dehors ».

Cette « pensée du dehors », « on peut bien supposer qu'elle est née de cette pensée mystique qui, depuis les textes du Pseudo-Denys, a rôdé aux confins du christianisme; peut-être s'est-elle maintenue, pendant un millénaire ou presque, sous les formes d'une théologie négative » (PD 526). Occasionnelle, la référence suggère le type du problème dont Foucault se fait l'interprète. Il le voit mis au jour au moment où « Sade ne laisse parler, comme loi sans loi du monde, que la nudité du désir » (PD 526) : le sadisme, « fait culturel massif qui est apparu précisément à la fin du XVIII[e] siècle », est en effet lié à l'époque « où la déraison, enfermée depuis plus d'un siècle et réduite au silence, réapparaît, non plus comme figure du monde, non plus comme image, mais comme discours et désir » (HF 437).

La mort n'apparaît qu'à travers le réseau cohérent de la raison, à travers la position de l'homme dans le langage ou à travers la mutation des langages. Elle n'est pas un phénomène de l'histoire, pas un fait particulier, donc localisable. Ici, elle n'est pas davantage l'affirmation farouche d'un auteur qui ferait soudain irruption dans la philosophie réflexive pour y briser le tranquille mobilier de la conscience et planter là son noir pavillon. Ce n'est pas de l'homme que Foucault annonce la fin, mais d'une conception de l'homme qui pensait avoir résolu par le positivisme des « sciences humaines » (ce « refus d'une pensée négative » HF 233) le problème toujours rémanent de la mort. Parce que chaque système trouve sa ruine dans l'illusion d'avoir triomphé de la différence, la question se pose aujourd'hui à partir de cette aliénation dans le langage tout autant (mais c'est la même chose) qu'à partir des effondrements successifs. « Le fait que nous sommes, avant la moindre de nos paroles, déjà dominés et transis par le langage » (MC 311), voilà qui oriente la quête du sens vers « cette région oú rôde la mort » (MC 395), vers la littérature en laquelle coïncident la loi du discours et « l'absolue dispersion de l'homme » (MC 397).

Aussi est-ce à propos d'œuvres littéraires que Foucault

dévoile plus clairement l'absence radicale qui « se creuse dans le signe qu'elle fait pour qu'on avance vers elle comme s'il était posible de la rejoindre » (PD 531). Elle parle dans le « je ». Non seulement, comme le pensait Mallarmé et le redit la nouvelle littérature, « le mot est l'inexistence manifeste de ce qu'il désigne », mais l'être du langage est le visible effacement de celui qui parle. Une attente jamais objectivable est dirigée vers le rien qui l'habite, et « l'objet qui viendrait la combler ne pourrait que l'effacer » (PD 544). Bien avant ses locuteurs, le langage attend Godot.

QUESTIONS OUVERTES

Naguère, sous le comique de ses mémorables aventures, Félix le chat était montré dans une situation analogue à celle qui nous est décrite ici. Il marche à vive allure. Soudain, il s'aperçoit, et le spectateur avec lui, que le sol lui manque : depuis un moment, il a quitté le bord de la falaise qu'il suivait. *Alors seulement* il tombe dans le vide. Peut-être y a-t-il là de quoi évoquer le problème et la perception dont le livre de Foucault est le témoin.

La chute n'est que l'aspect second d'un constat : la disparition du sol sur lequel nous croyions marcher et penser. Elle ramène la réflexion à la nécessité de « laisser parler » ce qui se dit en l'homme, sans pouvoir se fier désormais au crédit que l'on accordait à la conscience, ni aux objets qu'avait créés une organisation de la connaissance. Un univers nouveau de la pensée se présente. Il peut avoir le caractère d'une catastrophe, mais seulement pour ceux qui ne savent marcher que sur l'ancien « socle épistémologique ». Alors que le « je » occupait jadis « la place du roi » dans le réseau des représentations, c'est le langage qui dit maintenant, avant lui, sa vérité; alors que le moi était posé comme le centre invisible du monde perçu, il a été réintroduit dans les rapports de la perception et il s'inscrit seulement comme l'un des termes définis par une combinatoire sous-jacente et fondamentale; alors que la continuité était l'assurance mais aussi l'*a priori* d'un système, c'est à partir de la discontinuité que se formulent aujourd'hui un risque et un problème nouveaux.

Pour indiquer cette mutation, Foucault a l'acuité pres-

sante du docteur Folamour. Il annonce l'ère nouvelle avec des analyses qui resteront, mais son discours laisse pendantes les questions ouvertes par lui. Le prophète de cette *épistémè* en sera-t-il le philosophe? Car qui est-il, pour savoir ce que personne ne sait, ce que tant de pensées ont naguère « oublié » ou ignorent aujourd'hui d'elles-mêmes? Il se donne comme l'omniprésent (puisque toutes les hétéromonies de l'histoire forment l'unique récit de sa pensée), mais il est aussi l'absent (puisqu'il n'est situé nulle part). Son œuvre veut dire la vérité des langages, mais c'est une vérité qui ne se pose par rapport à aucune limite et donc à aucun engagement de l'auteur, et des langages dont les ruptures sont finalement surmontées par la lucidité de son regard universel. Autrement dit, parler de la mort qui fonde tout langage, ce n'est pas encore affronter et c'est peut-être éviter la mort qui atteint ce discours même.

A son sujet, on peut donc se poser une double question. D'abord, de quelle histoire Foucault rend-il compte? De ce point de vue, les historiens ont la parole et peuvent contester une lecture qui trie le réel, fixe elle-même le significatif, et se retire dans les « épaisseurs » de l'histoire quand la surface lui résiste [6]. D'autre part, la détermination philosophique du statut du discours, l'élucidation du rapport entre sa particularité et son projet (dans l'œuvre de Foucault, qui parle, et d'où?), l'élaboration des notions qu'il utilise (socle, sous-sol, positivité, etc.), définissent le terrain où le prestigieux « récit » doit se métamorphoser en philosophie [7].

Une œuvre ouverte est là, capitale et incertaine, démystificatrice et encore mythique. Méphistophélès deviendra-t-il Faust? Pour le moment, il fascine les uns, il inquiète les autres, offert à des interprétations contradictoires, pour avoir évoqué, « au-dessous de la représentation, une immense nappe d'ombre que nous essayons maintenant de reprendre comme nous pouvons, en notre discours, en notre liberté, en notre pensée. Mais, ajoute-t-il, notre pensée est si courte, notre liberté si soumise, notre discours si ressassant, qu'il faut bien nous rendre compte qu'au fond, cette ombre d'en dessous, c'est la mer à boire » (MC 224).

Michel de Certeau

6. Dans cette histoire des mentalités, il faut noter aussi la quasi absence des sciences religieuses, qui ont pourtant joué un rôle capital, en particulier dans l'élaboration de l'*épistémè* propre à l'âge « classique ».

7. Par exemple, ne faut-il pas s'interroger sur la nature du postulat méthodologique (qui est l'a priori de Foucault) selon lequel l'*épistémè* est système et condition anhistorique de l'histoire.

Michel de Certeau



Cahiers pour un temps

Centre Georges Pompidou

Louis Marin

L'aventure sémiotique, le tombeau mystique

L'aventure sémiotique de Michel de Certeau, j'aimerais l'entendre comme les voyages de ce grand voyageur dans les signes : les parcours, les trajets et trajectoires dans les oppositions et les équivalences qui en déterminent la nature et la valeur, les classements qui en organisent les distributions, les taxinomies qui en règlent les fonctions. Mais tout voyage, nous le savons bien par expérience, brouille les limites, déplace les bords, suspend les frontières, moins par le déplacement lui-même, le mouvement et la force qu'il met en œuvre, que par les tensions du désir de connaissance de ce qui n'est pas encore objet sous le regard classificateur et les temps du regret de ce qui n'est déjà plus la nouveauté d'une apparition. L'aventure sémiotique de Michel de Certeau, j'aimerais donc l'entendre au plus près de ce qu'il a écrit, de sa pratique et de sa vie, au plus près aussi de cette affinité intellectuelle et de l'amitié tout court qui nous lia pendant quinze ou vingt ans (je ne me souviens plus précisément de notre rencontre) — comme une traversée. Des traverses, à vrai dire. Je mets le terme au pluriel pour prévenir le malentendu qui ferait accroire au biographe de sa pensée et du travail où elle s'inscrivit, qu'il eût son moment sémiotique ou qu'il connût la période d'une certaine sémiotique.

Traverser les signes, ce fut la préoccupation permanente et le permanent souci de ses voyages intellectuels et de ses entreprises savantes : traverser oppositions, classements, taxinomies et systèmes de signes, les parcourir dans toute leur étendue, d'une des extrémités à l'autre, comme le signifie le mot, mais aussi franchir ces extrémités, aller au-delà et en deçà de ces frontières exactement dessinées par les sémiotiques, ces sciences des signes qui ne se donnent les objets de leur savoir qu'à la mesure des cartographies par lesquelles elles les construisent. Traverser au-delà, traverser en deçà : ce souci du voyage dans les signes reconduisait Certeau — comme on reconduit un immigré à une frontière légale — des produits à leurs productions et à leurs usages, de leurs tableaux et de leurs cartes aux opérations et aux pratiques, à leurs manipulations, leurs stratégies et leurs tactiques. La sémiotique de Certeau est bien une aventure : ce qui arrive à quelqu'un quand il se hasarde sur les frontières des systèmes de signes et dans les marges des cultures, quand il y braconne, comme il l'écrivit jadis des inventions des usagers de la quotidienneté. Ces frontières et ces marges ne sont pas êtres de raison ou abstractions : elles sont à la fois des espaces d'opérations et des lieux institués ; elles mesurent incommensurablement les jeux et les travaux d'un écart pluriel entre propriétés et fonctions, systèmes et opérations, compétences et performances. La sémiotique de Certeau est celle de cet écart dont « le repère théorique » — on l'a reconnu — est une linguistique de l'énonciation : « l'acte de parler (et toutes les tactiques énonciatives qu'il implique) n'est pas réductible à la connaissance de la langue. [...] il *opère* dans le champ d'un système linguistique ; il met en jeu une *appropriation*, ou une réappropriation, de la langue par des locuteurs ; il instaure un *présent* relatif à un moment et à un lieu ; et il pose un *contrat avec l'autre* (l'interlocuteur) dans un réseau de places et de relations[1]. »

« Repère théorique », écrit Certeau et non modèle ou théorie : repère, balise, amers... ce sont bien les termes qui

conviennent au voyage de connaissance à travers les espaces de l'écart dans les lieux-frontières. L'énonciation en général n'est-elle pas définie comme « une instance qui aménage le passage entre la compétence et la performance linguistiques, entre les structures sémiotiques virtuelles qu'elle aura pour tâche d'actualiser et les structures réalisées sous forme de discours »[2]. Mais ne peut-elle pas aussi être définie comme « l'événement chaque fois particulier que constitue l'apparition d'un énoncé dont la signification sera atteinte par la description de son énonciation, c'est-à-dire par la représentation de cette apparition dans un contexte donné »[3]. Instance de passage, événement, ces deux notions de l'énonciation qu'une sémiotique se posant en théorie générale du langage considère comme exclusives l'une de l'autre, la recherche de Certeau parce que voyage, parce qu'aventure aux sens que nous avons dits, se développe non de les conjoindre, mais de creuser leur écart et de l'investir par l'attentive description et la plus minutieuse analyse de régimes et d'économies discursives, spécifiques par leurs protagonistes, les situations et les modes de communication, les circonstances spatio-temporelles, le contexte socio-historique, les contraintes des univers où ces discours prennent place.

Instance de passage entre la virtualité de structures de langue et leurs réalisations en structures de discours et de « parole », l'énonciation est donc *aussi* l'événement de ce passage dans le surgissement d'un énoncé qui en portera les stigmates. A le dire autrement, l'énonciation est toujours implicite en ce qu'elle est la condition de possibilité et d'effectivité de tout énoncé de langue : elle est en quelque façon condamnée à le rester, puisque dans les occurrences mêmes où elle se manifeste, en devenant énoncée, l'énonciation se retire alors à un métaniveau d'implicitation. Le récit autobiographique, d'Augustin à Leiris, expérimentera cet insaisissable et constante présence absente de l'énonciation puisque son projet essentiel est en l'espèce de re-saisir dans le geste d'écriture et de donner à lire ce fondement, qui est

aussi son origine et son commencement. L'énonciation comme instance de passage et événement de ce passage est ainsi le « transcendantal » de tout énoncé de langue, transcendantal autour duquel rôde le discours de l'illusion métaphysique qui l'hypostasie en réalité transcendante. Sur la scène contemporaine de la linguistique se rejoue le scénario kantien de la critique de la métaphysique. L'énonciation tient donc au « virtuel » des structures de langue dont elle « aménage » la réalisation, mais comme telle — et toute linguistique de l'énonciation est saisie dans la problématique de la trace et de l'inscription —, elle laisse des marques dans les énoncés empiriques qu'elle fonde et permet, marques, traces ou indices auxquels elle ne saurait être réduite : pronoms personnels, démonstratifs, adverbes de temps et de lieu, temps verbaux, modalités, etc., tout le champ de la deixis dans le discours. Ces énonciations énoncées, marques et traces de l'énonciation par lesquelles l'énonciation peut devenir objet de connaissance, révèlent ainsi une remarquable affinité avec une logique et une économie du secret dans la mesure où elles insinuent le « virtuel » inconnaissable, où elles en « sécrètent » le retrait dans les mailles de leur réseau, où elles désignent obliquement et indirectement sa présence « cachée », même par leur absence, comme c'est le cas dans la modalité énonciative du récit.

Les caractéristiques formelles de cette logique et de cette économie du secret de l'énonciation, ses modulations, variétés, et variations historiques, sociales et idéologiques constituent, me semble-t-il, le champ complexe et diversifié de l'entreprise « sémiotique » de Michel de Certeau tant dans *L'Écriture de l'histoire* et *La fable mystique* que dans *L'invention du quotidien*, pour ne citer que ces trois grands ouvrages : entreprise qui se développe autour de quelques points stratégiques, les pôles et les relations caractéristiques qui constituent pour Benveniste cet « appareil formel » de l'énonciation : *l'acte présent et individuel* d'un locuteur par lequel la langue qui n'était que possibilité de la langue est effectuée en

instance de discours ; *le procès d'appropriation de la langue* dans cette réalisation individuelle, dans lequel le locuteur énonce sa position par des indices spécifiques ; implantation, face au locuteur dès qu'il se déclare tel en assumant la langue, de *l'autre*, quel que soit le degré de présence attribué par lui à cet autre ; expression enfin d'un certain *rapport au monde*, « la condition même de cette mobilisation et de cette appropriation de la langue étant chez le locuteur le besoin de référer par le discours, et chez l'autre, la possibilité de co-référer identiquement, dans le consensus pragmatique qui fait de chaque locuteur, un co-locuteur »[4]. C'est, sans doute, dans *La fable mystique* que Michel de Certeau démontre avec le plus de netteté et le plus d'éclat la puissance théorique de sa « sémiotique », fondamentalement articulée à la linguistique de l'énonciation, dans la mesure précisément où le discours mystique, dans les circonstances historiques et épistémiques qui furent les siennes aux XVIe et XVIIe siècles, dans ses formalités propres et selon ses « manières de dire et de procéder », dans son fonctionnement spécifique même, mettait en quelque sorte à nu « l'appareil formel de l'énonciation », le problématisait dans les apories et les paradoxes où il se fonde, catalysait le « mystère » et le « secret » où cet appareil s'articule : « L'"expérience" qui spécifie les écritures mystiques [spécifications historiques particulières qui les opposent, aux XVIe et XVIIe siècles, au discours de la théologie comme à celui de la théosophie] a d'ailleurs pour caractéristiques majeures d'une part l'*ego*, qui est précisément le "centre de l'énonciation", et d'autre part le *présent*, "source du temps", "présence au monde que l'acte d'énonciation rend seul possible"[5]. »

Si les dispositifs énonciatifs propres au discours mystique visent de façon remarquable l'instance d'énonciation comme telle, c'est-à-dire la question de la possibilité même pour la langue d'être parlée, ils tentent d'opérer le clivage du dit et du dire, de ce qui est ou a été énoncé et l'acte même d'être parlé. La mutation du « dit » en un « dire » suppose leur

distinction et le passage d'un statut du langage à un autre[6]. Autrement dit, un des axes de la recherche sur l'énonciation, à partir de sa formalité historique qu'est le discours mystique, portera sur l'énonciabilité de cette logique et de cette économie du secret dont j'indiquai plus haut la remarquable affinité avec la structure la plus générale de l'énonciation. L'énonciation comme telle — instance « transcendantale » — peut-elle être énoncée ? Comment le secret peut-il être révélé en restant secret ? Comment *dire* le « dire » sans tomber dans un « dit » du « dire » ? Quête épuisante où s'engagent les discours mystiques à la mesure de l'infinie retraite de la Parole originaire et de l'inépuisable désir de son appropriation. De cette coupure initiale qui sert de préalable au discours en signalant le surgissement de ce désir d'énoncer l'énonciation « dans la condition d'intersubjectivité qui seule rend possible la communication linguistique », découle l'ouverture de cette place vide, de ce « site sans site », de ce lieu « virtuel » dans des signes non référentiels, qui marquent dans le discours le lieu de locution (le « je »)[7]. Par quelles rhétoriques et quelles figures, par quelles ruses et torsions d'écriture, les discours mystiques construiront-ils les dispositifs et appareils énonciatifs qui amèneront au langage, au regard et à la lecture, le secret de l'énonciation ? L'entreprise de Certeau à propos du discours mystique se situe là : dans une sémiologie qui est aussi et indissolublement une épistémologie de l'*écart* constitutif d'une théorie générale de l'énonciation.

Mais à cette coupure initiale et à cette ouverture de ce lieu vide par lesquelles la production mystique du discours convertit le désir de référence au monde du locuteur (« je ») et de son partenaire dialogal (« tu ») en quête du secret de l'énonciation est contemporaine une perte de ce monde à l'*orient* de ce désir de référence : nouvel écart là encore constitutif. Un récit peut-être en est la parabole et comme l'allégorie, où cette perte se formulerait, modèle de toute perte, paradigme où l'histoire et ses récits, le langage et ses discours trouveraient sinon leur origine, du moins leur fon-

dement *occidental.* Je l'évoque parce que je sais que sa lecture et sa méditation traversent la recherche de Certeau et aussi parce qu'il fut — au moins dans mon souvenir — l'occasion de notre rencontre en pays sémiotique : il s'agit de celui de la venue des femmes au Tombeau. Je ne réécrirai pas ici l'analyse « structurale » que j'en fis jadis[8]. Je souhaiterais pourtant qu'on relut ce récit, dans les variations des Synoptiques et de l'évangile de Jean, dont la séquence centrale s'organise autour du manque d'un corps mort dans le monument qui devait l'enclore pour l'offrir au désir de son onction par les femmes ; manque d'un corps *à la place* duquel elles reçoivent le message de ce manque, l'énonciation de la présence *ailleurs*, par l'ange : « Son aspect était comme l'éclair (astrapè, fulgur) et son vêtement éblouissant (astrapousa, fulgens) » (*Matthieu*, 28, 3 ; *Luc*, 24, 4). « Il n'est pas ici », trois fois répété à quoi fait écho Madeleine : « Elle se met à courir et se rend auprès de Simon Pierre et auprès de l'autre disciple que Jésus aimait et leur dit : "On a enlevé le Seigneur du tombeau ! et nous ne savons où on l'a mis." » (*Jean*, 20, 2). La réalité du Vivant absolu, le délié des lieux de la mort échappe à la représentation, fût-elle celle que déploie le récit dans sa manifestation — *ab-solutus.*

Le récit en ne racontant pas l'événement de la résurrection confie ce que la représentation aurait représenté, à l'ange de la parole qui, soustrait à toute visibilité par l'éblouissante blancheur qui l'enveloppe, n'est plus qu'une voix énonciatrice de la perte du corps : irreprésentable, ce corps enlevé à la fable du récit et confié au discours. C'est en ne racontant pas cette réalité, ce fait qui doit être preuve et vérité de tous les récits et de tous les discours ultérieurs que les textes évangéliques le rendent dicible, c'est-à-dire le constituent en une énonciation fondamentale du discours. Ce que Certeau dit du christianisme et des énonciations mystiques pointe, dans des configurations idéologiques et historiques spécifiques, ce qui est peut-être au fondement de la science des signes, des énoncés et du discours, la perte du corps. « En effet le

christianisme s'est institué sur *la perte d'un corps* — perte du corps de Jésus, doublée par la perte du "corps" d'Israël, d'une "nation" et de sa généalogie. Disparition fondatrice en effet. [...] Dans la tradition chrétienne, une privation initiale de corps ne cesse de susciter des institutions et des discours qui sont les effets et les substituts de cette absence : corps ecclésiastiques, corps doctrinaux, etc. Comment "faire corps" à partir de la parole ? Cette question ramène celle, inoubliable, d'un deuil impossible : "Où es-tu ?" [...] Dans l'évangile de Jean, Jésus n'a de présence que partagée entre les lieux historiques où il n'est plus et l'inconnaissable lieu, dit-il, "où je suis", de sorte que son "être-là" est le paradoxe d'"avoir été" ici autrefois, de "demeurer" inaccessible ailleurs et de "revenir" plus tard". » La paradoxale présence du corps de Jésus est l'exacte figure des paradoxes de l'énonciation et du travail de l'écriture qui tente de les surmonter en faisant revenir le corps dans la voix, de la vive présence de la voix dans les espacements réglés des signes[10].

Le tombeau mystique

Au plus proche de la recherche de Michel de Certeau et à titre de mémorial, je voudrais proposer l'aventure sémiotique d'une lecture d'un texte « mystique » au titre de l'exercice de sa méthode : il s'agit du *Mystère de Jésus* de Pascal[11].

Le *Mystère de Jésus* dissimule d'étranges défections de sens à la façon de ce chiffre à deux sens qu'évoque Pascal dans un des fragments intitulés « Figures » : « Le chiffre a deux sens. Quand on surprend une lettre importante où l'on trouve un sens clair et où il est dit néanmoins que le sens en est voilé et obscurci, qu'il est caché, en sorte qu'on verra cette lettre sans la voir et qu'on l'entendra sans l'entendre ; que doit-on penser sinon que c'est un chiffre à double sens ...[12] » Ce chiffre en effet est énoncé dans le titre le *Mystère de Jésus*. Il se pourrait aussi que la meilleure façon

de le pénétrer — de le voir en le voyant et de l'entendre en l'entendant —, la méthode pour « lever le sceau et rompre le voile »[13] fut de se laisser aller à l'écoute du texte, c'est-à-dire d'une voix, ou de plusieurs voix, que des dispositifs d'écriture mettraient en scène pour tenter de les donner au regard. Un des secrets de ce texte ne serait-il pas cela : que le corps divin perdu, mort et ressuscité, mort et assumé dans sa gloire, en un mot mort ici et vivant ailleurs fait retour au texte écrit comme une voix à voir sur le blanc de la page et à entendre dans le silence des espacements des signes.

Dix-neuf versets de quelques lignes, parfois d'une seule, une fois de trois mots... dix-neuf versets ou litanies. Seize s'ouvrent sur un même nom répété : Jésus... non pas des invocations, mais une Évocation par l'inscription du Nom. A la manière de son épigraphie sur les icônes byzantines qui en faisait des objets sacrés, ce Nom, par le tracement des lettres qui le composent, permet et autorise la reconnaissance du sens. Ainsi dans le champ de l'image à Byzance, les caractères inscrits sur elle faisaient advenir la Sainte Face comme circonscription de l'incirconscriptible. C'est la répétition du nom de Jésus, le rythme de son énonciation écrite qui fait du texte dont la lecture est ainsi scandée, un objet de langage, une chose de mots, qui le transforme en « icône » et le consacre par l'insistance de cette marque incessamment re-marquée.

Mais cette icône d'écriture n'est pas le portrait de Jésus, elle ne trace pas son image, elle ne décrit pas un immobile et transcendant modèle. Une icône du Christ est-elle possible ? Lui qui « a voulu laisser mettre en oubli la vraie ressemblance de ce visage sous lequel il paraissait comme un homme parmi les autres en cachant sa divinité ». Elle « met en présence » inlassablement une scène figée, un tableau fixe qui est pourtant une séquence du récit de la Passion, à Gethsémani ; scène ou tableau où Jésus n'est présent que par son nom et qui ne prend sa consistance visuelle que dans la substance du nom seize fois répété au début de chaque verset, son

énonciation réinstaurant seize fois, dix-neuf fois la même scène. Un même Nom et l'obstination d'un même temps — comme on parle en musique de « basse obstinée » —, le présent. La représentation de langage s'excède dans la présence de ce présent qui est d'abord — répétons-le — la présence réitérée d'un Nom : les présents des verbes qui le qualifient ne déterminent pas les actions ou les passions de celui qui le porte dans l'histoire et dans le récit. Ces verbes au présent déterminent ces actions et passions comme des états d'un être Nom, d'une substance nominale ; ils les transforment en états de nom. Et du même coup, non seulement le présent fait accéder le texte à l'icône et le récit au tableau, mais encore le Nom prend corps dans ses états ; il s'incarne dans le texte ou, si l'on préfère, à l'inverse, le texte produit le corps divin *dans* son état de souffrance, de séparation, de délaissement, d'arrachement, dans son état d'agonie ; le texte le pro-duit en état de mort. Bref, en état de perte.

De ce point de vue, les quelques accidents temporels qui rompent la basse obstinée du présent ontologique du Nom manifestent, *hic et nunc*, la présence du « je » qui écrit le *Mystère de Jésus*. Ils pointent dans le texte un effet de sujet, un effet d'énonciation : moments de réflexion de ce sujet, moments où il se détourne du corps de Jésus souffrant que le texte « met en présence », pour se considérer lui-même en se posant en commentateur de la scène ou en objet d'une demande ou d'une instruction.

Ce grand mouvement immobile de la contemplation au terme duquel le corps divin est à jamais entré en état d'agonie s'assume ou se ramasse dans la communauté d'un « Nous », une communauté de prière et d'imploration : « Jésus étant dans l'agonie et dans les plus grandes peines, *prions* plus longtemps. / Nous *implorons* la miséricorde de Dieu, non afin qu'il *nous* laisse en paix dans *nos* vices mais afin qu'il *nous* en délivre. / Si Dieu *nous* donnait des maîtres de sa main oh ! qu'il faudrait leur obéir de bon cœur. » Il faudrait

peut-être, pour accompagner l'écriture au plus proche, tenter de concevoir qu'en ce moment du texte, le corps de Dieu qui est à la fois *dans la scène* de Gethsémani et *lieu de cette scène* que son Nom a dressée, se transsubstantie dans le corps ecclésial, dans la société des justes, cette élite que la lettre 4 aux Roannez évoquait lorsque Pascal écrivait : « Rendons-lui des grâces infinies de ce que s'étant caché en toutes choses *pour les autres*, il s'est découvert en toutes choses et de tant de manières *pour nous...* »

Moment, corps, communauté transitionnels, car c'est de ce corps ecclésial en souffrance qu'advient du lieu de l'autre une voix : source de l'énonciation, elle interpelle le « je » qui écrit, comme un *toi* : « Console-*toi*, tu ne me chercherais si tu ne m'avais trouvé. Je pensais à *toi* dans mon agonie, j'ai versé telles gouttes de sang pour *toi...* » La voix survient comme d'un extérieur du texte que cependant le texte a continûment produit comme chair textuelle. Avec la parole de douceur, elle énonce l'équivalence de la quête et de la découverte : l'invention par le langage du corps divin « manquant et cherché ». Mais elle survient également pour marquer, dans la séparation même de l'agonie et de la mort ignominieuse, cette séparation que la méditation qui précède s'est donnée dans le tableau de Jésus à Gethsémani et au Golgotha, elle survient pour constituer la proximité de la relation privée la plus intime qui soit, celle de la nature humaine, fût-elle habitée ou transfigurée par la divinité, celle d'un corps et d'une âme. Dans cette union toutefois le corps serait celui de Dieu et l'âme, celle de l'homme en méditation : *la pensée du « toi »* dans mon agonie ; *mon corps* distillant mon sang pour toi. L'énoncé répète dans ce qu'il formule la forme de son énonciation. Celle-ci, du lieu de l'autre, posait par son interpellation le « je » comme « toi » ; mais ce « toi » dans la distance de la quête ne se trouvait informé dans son incomparable singularité que par la sécrétion sanglante du corps perdu et trouvé en état de mort : « telles gouttes de sang pour toi ». Peut-être est-il donné au lecteur

du texte d'entendre ce que la transsubstantiation eucharistique enveloppait « dans le dernier secret où Dieu peut être », la production et le retrait qui ne serait pas le sien, mais celui du Dieu fait chair.

Cette « attaque » de la voix, l'éclat de son intervention qui rompt la cohérence de l'isotopie textuelle fait également éclater le corps mystique de l'Église et avec lui la communauté privilégiée des « justes » en prière. La transsubstantiation de la méditation évoquant Jésus dans son Nom et dans la solitude de sa mort, en corps mystique d'Église, c'est-à-dire en société institutionnelle à la fois invisible et présente, ne peut que se briser — comme est rompu le pain eucharistique du sacrifice — *et* s'accomplir mystiquement dans la transsubstantiation singulière d'âme à corps opérée par le sang versé, dans le passé « originaire » du « je » de l'écrivain. Dans ce passé, le « je » ne fut pas le contemporain (les temps passés de « je pensais à toi », « j'ai versé telles gouttes de sang pour toi ») et cependant il perdure comme son être même. Ce que réclame du « je » la voix survenant dans le discours de la méditation, c'est — au rebours de toute séparation, de tout abandonnement — de *s'abandonner* : ne te retire pas dans *ta* volonté, *ton* désir, *ta* demande ; retire-toi en moi ; ou mieux encore, « laisse-toi » (conduire à mes règles) ; laisse-moi agir en toi (« Vois comme j'ai bien conduit la Vierge et les Saints qui m'ont laissé agir en eux »), « c'est mon affaire que ta conversion... »

Le trait peut-être le plus remarquable de cette union par transsubstantiation entre l'écriture de ce texte et la voix qui le déchire, entre le sujet de son énonciation et le corps en agonie qui se présente dans ses intervalles en se cachant sous les énoncés que cette écriture trace, est l'étrange question que la voix formule : « Veux-tu qu'il me coûte toujours du sang de mon humanité sans que tu me donnes des larmes ? » Question étrange par sa forme rhétorique, mais surtout par le constat qu'un échange serait l'accomplissement de ce désir

d'unité par identification. Mais point n'importe quel échange : celui de deux sécrétions du corps, les gouttes de sang et les larmes, un échange où les unes deviendraient les autres et vice versa, le sang suintant par les plaies des profondeurs cachées de la chair, les larmes coulant des yeux pour brouiller le regard contemplatif. Ainsi s'opérerait le contact fusionnel de deux corps par les sécrétions de leur secret où la « présence réelle » est conquise dans la re-présentation textuelle au prix de l'effacement de tout regard et de toute pensée.

Mais lorsque la voix *déclarera* sa présence deux lignes plus tard, ce sera en vérité pour affirmer solennellement sa disparition dans les institutions et les monuments canoniques qui dressent le permanent mémorial du corps de Dieu : « Je te suis présent par ma parole dans l'Écriture, par mon esprit dans l'Église et par les inspirations, par ma puissance dans les prêtres, par ma prière dans les fidèles. » Seule l'incise (« et par les inspirations », qui rompt à l'écoute le mouvement de la période) serait la trace dans le discours, l'insinuation de cette « présence réelle » en état de disparition, en train de se retirer dans son impénétrable secret.

Le *Mystère de Jésus* se poursuit par un dialogue :

« — Si tu connaissais tes péchés, tu perdrais cœur. — Je le perdrai donc Seigneur, car je crois leur malice sur votre assurance. — Non, car moi par qui tu l'apprends, t'en peux guérir et ce que je te le dis est un signe que je te veux guérir... Fais donc pénitence. — Seigneur je vous donne tout. — Je t'aime plus ardemment que tu n'as aimé tes souillures... — Je vois mon abîme d'orgueil, de curiosité, de concupiscence. Il n'y a nul rapport de moi à Dieu et à Jésus-Christ juste. » Comme on le constate, le « je » de l'écrivain a le dernier mot, et c'est pour déclarer qu'il *voit*. Mais la vision à laquelle il accède et qu'il signifie en langage est celle de l'abîme du moi, insondable, inconnaissable : « Si tu connaissais tes péchés, tu perdrais cœur » ; un abîme infranchissable (« Il n'y a nul rapport de moi à Dieu et à Jésus-Christ juste ») parce qu'il est celui-là même de la séparation

qui n'est jamais aussi totale que dans l'Incarnation. « Il a été fait péché pour moi. Tous vos fléaux (de Dieu) sont tombés sur lui. Il est plus abominable que moi... » Toutefois cette séparation ontologique se retourne paradoxalement en son contraire. Le « je » a crucifié Jésus, mais les blessures mortelles que le « je » a faites au corps de Dieu en coopérant avec ses bourreaux sont celles qu'il s'est faites : elles sont siennes par son péché. Je suis son corps à l'agonie : « Il faut ajouter mes plaies aux siennes et me joindre à lui... », « Ceci est mon corps ».

En un sens, au terme du dialogue, le sujet de l'énonciation a capté dans son écriture la voix qui l'avait interpellé du lieu de l'autre. Il occupe sa position : lui seul désormais écrit sa propre parole. Que la voix soit devenue le sujet de l'énoncé, le montrerait le passage au « il » à travers l'énoncé de son Nom : « Il n'y a nul rapport de moi à Dieu, ni à Jésus-Christ juste. Il a été fait péché pour moi... il est plus abominable que moi... » S'il le fait, c'est sans doute seulement pour *dire* l'union : « Il faut... me joindre à lui. » Mais la déclaration du franchissement de l'abîme entre le « moi » et Jésus-Christ est une prescription, un devoir-être : non, « Je suis son corps » ; non pas, « Ceci est mon corps », mais « *il faut* que je sois son corps ». Corps manquant à la mesure de « *ma* » recherche de lui par laquelle je l'avais déjà trouvé sans le savoir. « Il est plus abominable que moi et, loin de m'abhorrer, il se tient honoré que j'aille à lui et le secoure. »

Le texte s'achève sur les résolutions du sujet, les instructions pour sa conduite dans le monde, mais où ce qui est à faire, ce qui devra être accompli, ce « devoir-être » même est intimement pensé au fond du « moi » comme l'« agir » de cet autre incorporé vivant non plus en moi, mais dans la communauté des justes où le moi s'abîme : « Faire les petites choses comme grandes à cause de la majesté de *Jésus-Christ qui les fait en nous, et qui vit notre vie* ; et les grandes comme petites et aisées, à cause de sa toute-puissance. » De ce corps mystique d'Église, le dernier

mouvement de la méditation séparera les faux justes, dont Pilate est le prototype sans qu'il soit possible de les discerner — de l'extérieur —, des vrais, puisque les uns comme les autres, eux comme nous, comme « moi » il y a un moment, participent à l'entreprise de la mise à mort de Dieu. Mais de leur groupe, pourtant le « sujet » de l'énonciation se sait mystérieusement retiré : le « je » a disparu des énoncés. Seuls restent « eux », « ils » : « La fausse justice de Pilate ne sert qu'à faire souffrir Jésus-Christ car il le fait fouetter par sa fausse justice et puis le tue... Ainsi les faux justes : ils font de bonnes œuvres et de méchantes pour plaire au monde et montrer qu'ils ne sont pas tout à fait à Jésus-Christ car ils en ont honte. Et enfin, dans les grandes tentations et occasions, ils le tuent. »

Que le dernier mot du *Mystère de Jésus* soit ce mot est significatif. Le corps de Dieu « mis en présence » par la méditation, dans la présence de ce « présent » qui règne à nouveau sur le rapport « figuratif » de Pilate et des faux justes, est un corps mort, un corps perpétuellement en-train-d'être-tué, en état de séparation et de disparition. Aussi « le dernier secret où il peut être » sera, dans une autre pensée, la représentation du sépulcre, à la fois icône et monument, où sa présence se dérobe : « Sépulcre de Jésus-Christ. Jésus-Christ était mort, *mais vu* sur la croix. Il est mort *et caché* dans le sépulcre. Jésus-Christ n'a été enseveli que par des saints. Jésus-Christ n'a fait aucun miracle au sépulcre. Il n'y a que des saints qui y entrent. C'est là où Jésus-Christ prend une nouvelle vie, non sur la croix. C'est le dernier mystère de la Passion et de la Rédemption. Jésus-Christ n'a point eu où se reposer sur la terre qu'au sépulcre. Ses ennemis n'ont cessé de le travailler qu'au sépulcre. »

Ce que cette lecture d'un texte mystique fait apparaître à celui qui l'entreprend, c'est, pour citer Michel de Certeau, qu'il est appelé, comme celui qui l'a écrit, à dire l'autre et à le redoubler en l'étudiant : « Un exercice d'absence définit

à la fois l'opération par laquelle il produit son texte et celle qui a construit le leur. » Cette structure en miroir dans laquelle, pour Certeau, l'acteur historien est pris en observant son double, saisit aussi bien le sémioticien dans la mesure où, là aussi, il y a, sinon cette évidente continuité comme entre la mystique et l'historiographie, du moins relation structurale entre la théorie de l'énonciation dans ses fondements épistémologiques et le texte mystique dans ses modalités discursives spécifiques ; le second mettant en manifestation dans la particularité de son discours les racines paradoxales et aporétiques de la première. Sans doute également cette écriture de ma lecture de Pascal, en miroir avec l'aventure sémiotique et mystique de Certeau, cette écriture, ce texte qui a tenté de retracer un corps qui n'émerge des signes que pour s'y cacher, un texte qui s'est construit comme le tombeau, le monument de langage qui consacre « en présence » une disparition.

Notes

1. Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, t. 1, *Arts de faire*, Paris, UGE. 10-18. 1980. p. 12-13.

2. A.-J. Greimas et J. Courtès, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979, p. 126.

3. *Ibid.*, t. 2, 1986.

4. Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, t. 2, 1974, p. 82.

5. Michel de Certeau, *La fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982, p. 223 (citant Benveniste, *op. cit.*, p. 83).

6. *Ibid.*, p. 224.

7. E. Benveniste, *op. cit.*, t. 1, p. 266, 254-255.

8. Voir *Langages*, n° 22, juin 1971, p. 39-50.

9. Michel de Certeau, *La fable mystique*, p. 109-110.

10. Louis Marin, *La voix ex-communiée*, Paris, Galilée, 1981, p. 26-27.

11. Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvicg, n° 553.

12. *Ibid.*, n° 678.

13. *Ibid.*.

MICHEL DE CERTEAU

La fable mystique, 1

XVIe - XVIIe siècle





LISTE DES ABRÉVIATIONS

AHG	*Archives historiques du département de la Gironde* (Bordeaux, puis Paris).
AHSJ	*Archivum historicum societatis Iesu* (Rome).
ARSJ	*Archivio romano societatis Iesu*, Rome.
BSBG	*Bulletin de la société des bibliophiles de Guyenne* (Bordeaux).
Budé	Paris, Belles Lettres, coll. des universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé.
DHGE	*Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* (Paris).
DS	*Dictionnaire de spiritualité* (Paris).
DTC	*Dictionnaire de théologie catholique* (Paris).
EC	*Ephemerides carmeliticae.*
EE	*Estudios eclesiásticos* (Madrid).
GW	Freud, *Gesammelte Werke,* Londres, Imago, 18 vol., 1940-1952.
MGH	*Monumenta Germaniae historica* (Berlin).
OCP	*Orientalia christiana periodica* (Rome).
OGE	*Ons Geestelijk Erf.*
PG	Migne (éd.), *Patrologie grecque*, Paris.
PL	Migne (éd.), *Patrologie latine*, Paris.
Pléiade	Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade et Encyclopédie de la Pléiade.
RAM	*Revue d'ascétique et de mystique* (Toulouse).
REG	*Revue des études grecques* (Paris).
RHB	*Revue historique de Bordeaux* (Bordeaux).
RHE	*Revue d'histoire ecclésiastique* (Louvain).
RHEF	*Revue d'histoire de l'Église de France* (Paris).
RHLF	*Revue d'histoire littéraire de la France* (Paris).
RHR	*Revue de l'histoire des religions* (Paris).

RLC	*Revue de littérature comparée.*
RSR	*Recherches de science religieuse* (Paris).
Sommervogel	Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Paris et Bruxelles, 12 vol., 1890-1930.
Vulg.	Vulgate, version latine traditionnelle de la Bible.
ZAM	*Zeitschrift für Askese und Mystik.*

Introduction

Ce livre se présente au nom d'une incompétence : il est exilé de ce qu'il traite. L'écriture que je dédie aux discours mystiques de (ou sur) la présence (de Dieu) a pour statut de *ne pas en être.* Elle se produit à partir de ce deuil, mais un deuil inaccepté, devenu la maladie d'être séparé, analogue peut-être au mal qui constituait déjà au XVIᵉ siècle un secret ressort de la pensée, la *Melancholia.* Un manquant fait écrire. Il ne cesse de s'écrire en voyages dans un pays dont je suis éloigné. À préciser le lieu de sa production, je voudrais éviter d'abord à ce récit de voyage le « prestige » (impudique et obscène, dans son cas) d'être pris pour un discours accrédité par une présence, autorisé à parler en son nom, en somme supposé savoir ce qu'il en est.

Ce qui devrait être là n'y est pas : sans bruit, presque sans douleur, ce constat est au travail. Il atteint un endroit que nous ne savons pas localiser, comme si nous avions été frappés par la séparation bien avant de le savoir. Quand cette situation parvient à se dire, elle peut encore avoir pour langage l'antique prière chrétienne : « Que je ne sois pas séparé de toi. » Pas sans toi. *Nicht ohne* [1]. Mais le nécessaire, devenu improbable, c'est en fait l'impossible. Telle est la figure du désir. Il se rattache évidemment à cette longue histoire de *l'Unique* dont l'origine et les avatars, sous sa forme monothéiste, intriguaient tellement Freud. Un seul vient à manquer, et tout manque. Ce commencement nouveau com-

1. Cette catégorie heideggerienne m'avait paru permettre une réinterprétation du christianisme. Cf. M. DE CERTEAU, « La rupture instauratrice », in *Esprit,* juin 1971, pp. 1177-1214.

mande une suite d'errances et de poursuites. On est malade de l'absence parce qu'on est malade de l'unique.

L'Un n'est plus là. « Ils l'ont enlevé », disent tant de chants mystiques qui inaugurent par le récit de sa perte l'histoire de ses retours ailleurs et autrement, sur des modes qui sont l'effet plutôt que la réfutation de son absence. À n'être plus le vivant, ce « mort » ne laisse pourtant pas de repos à la cité qui se constitue sans lui. Il hante nos lieux. Une théologie du fantôme serait sans doute capable d'analyser comment il resurgit sur une autre scène que celle d'où il a disparu. Elle serait la théorie de ce nouveau statut. Jadis le fantôme du père de Hamlet devenait la loi du palais dont il n'était plus. De même l'absent qui n'est plus au ciel ni sur la terre habite la région d'une étrangeté tierce (ni l'un ni l'autre). Sa « mort » l'a placé dans cet entre-deux. À titre d'approximation, c'est la région que nous désignent aujourd'hui les auteurs mystiques.

En fait, ces auteurs anciens introduisent dans notre actualité le langage d'une « nostalgie » relative à cet autre pays. Ils y créent et ils gardent une place pour quelque chose comme la *saudade* brésilienne, un mal du pays, s'il est vrai que ce pays autre reste aussi le nôtre mais que nous en sommes séparés. Ce qu'ils mettent en jeu n'est donc pas réductible à un intérêt pour le passé, ni même à un voyage dans notre mémoire. Statues dressées en limites instauratrices d'un ailleurs qui n'est pas autre part, ils le produisent et le défendent à la fois. Ils forment de leurs corps et de leurs textes une frontière qui divise l'espace et transforme leur lecteur en habitant de campagnes ou de faubourgs, loin de l'atopie où ils logent l'essentiel. Ils articulent ainsi une étrangeté de notre propre place, et donc un désir de partir au pays. À mon tour, semblable à l'« homme de la campagne » dans Kafka[2], je leur ai demandé d'entrer. Au commencement, le gardien répondait : « C'est possible, mais pas maintenant. » Vingt ans de piétinement « auprès de la porte » m'ont appris à connaître, « à force de l'examiner », le préposé du seuil jusqu'aux moindres détails, « jusqu'aux puces de sa fourrure ». Ainsi mon gardien Jean-Joseph Surin et beaucoup d'autres, en face de qui s'exorbitait une patience érudite et

2. Franz KAFKA, « Devant la loi », in *Œuvres complètes*, Cercle du livre précieux, Gallimard-Tchou, 1964, t. 4, pp. 165-166.

dont les textes ne cessaient de surveiller mon observation. Celui de Kafka dit encore : « Je ne suis que le dernier des gardiens. Devant chaque salle, il y a des gardiens de plus en plus puissants, je ne puis même pas supporter l'aspect du troisième après moi. » Il est étranger, lui aussi, au pays qu'il trace en marquant un seuil. Faut-il dire la même chose de ces mystiques?

L'attente laborieuse devant ces vigiles permet-elle d'entrevoir enfin « une glorieuse lumière qui jaillit éternellement de la porte de la loi »? Cette clarté, allusion kafkaïenne à la *Sekina* de Dieu dans la tradition juive[3], serait peut-être l'éclat même d'un désir venu d'ailleurs. Mais elle ne se donne pas au travail ni à l'âge. Elle est testamentaire : c'est un baiser de la mort. Elle n'apparaît qu'au moment où la porte se clôt devant le mourant, c'est-à-dire au moment où la demande s'éteint, non d'elle-même, mais par manque de forces vitales pour la soutenir. Alors s'accomplit la séparation. Alors le gardien se penche pour crier à l'exténué quelle est la nature de son attente : « Cette entrée n'était faite que pour toi. Maintenant je m'en vais et je ferme la porte. » En attendant cette dernière heure, l'écriture demeure. Son travail, en la région d'entre-deux, joue sur l'inacceptable et insurmontable division. Il dure (il durera) toutes les années qui s'étendent depuis la première demande que l'homme de la campagne adresse au gardien de son désir, jusqu'à l'instant où l'ange se retire en laissant le mot qui met fin à la patience. Pourquoi écrit-on en effet, près du seuil, sur le tabouret désigné par le récit de Kafka, sinon pour lutter contre l'inévitable?

1. Quadrature de la mystique

La couleur se répand hors de son lieu. Coulée du rouge, chez Ucello, à travers les cadres qui distribuent en scènes la

3. Sur l'importance moderne de ce motif théologique, cf. Geneviève Javary, *Recherches sur l'utilisation du thème de la Sekina dans l'apologétique chrétienne du* XVe *au* XVIIIe *siècle*, université de Lille III et libr. H. Champion, 1978. La *Sekina* implique une inhabitation, une présence, une gloire et, ultérieurement, une féminité de Dieu, thèmes qui jouent aussi un grand rôle dans la mystique chrétienne de l'époque.

Légende de la profanation de l'hostie : le sang de la peinture traverse les compartiments du récit. Les pulsions de la couleur, chez Miró, trouent aussi de leurs flèches l'espace créé pour leurs jeux. Il y a hémorragie de ces flux hors de leur corps. Une fuite analogue ridiculise mes efforts pour découper, dans l'épaisseur de nos informations et de nos appareils d'analyse, les séquences d'un récit qui aurait pour sujet la mystique chrétienne des XVIe et XVIIe siècles. Il n'en faut pas moins un lieu où puisse apparaître ce qui le déborde. Je voudrais donc indiquer les quelques interrogations à partir desquelles se dessinent les fronts avançants de quatre modes d'approche, tels quatre côtés d'un cadrage : les relations de cette mystique « moderne » avec une nouvelle érotique, avec une théorie psychanalytique, avec l'historiographie elle-même, enfin avec la « fable » (qui renvoie simultanément à l'oralité et à la fiction). Ces quatre pratiques discursives organisent un projet de quadrature. Nécessaire, la composition de lieu se révélera incapable d'« arrêter » son sujet. Elle pose autour du langage mystique des codifications qu'il outrepasse. C'est une forme que sa matière excède. Du moins l'explication de mes « intérêts », en circonscrivant le cadre où produire une représentation, permettra de voir de quelle manière le sujet traverse la scène, lui échappe et coule ailleurs.

Une érotique du Corps-Dieu.

En même temps que la mystique se développe puis décline dans l'Europe moderne, une érotique apparaît. Ce n'est pas simple coïncidence. Toutes deux ressortissent à la « nostalgie » qui répond à l'effacement progressif de Dieu comme Unique objet d'amour. Elles sont également les effets d'une séparation. Malgré toutes les inventions et les conquêtes qui ont marqué cet Occident de l'Unique (la chute de l'ancien Soleil de l'univers a instauré l'Occident moderne), malgré la multiplication des arts permettant de jouer avec des présences désormais toutes disparaissantes, malgré le remplacement du Manquant par une série indéfinie de productions éphémères, le fantôme de l'unique revient toujours. Les possessions mêmes s'articulent sur quelque chose de *perdu.*

Ainsi don Juan, poursuivant avec alacrité ses conquêtes, *mille e tre*, sait qu'elles répètent l'absence de l'unique et inaccessible « femme ». Il va, il court vers le spectre de la disparition, statue du commandeur, en un geste de défi qui a la portée d'un suicide et qui affronte, enfin, le non-lieu de l'autre. Pas sans toi, Mort.

Depuis le XIIIe siècle (l'Amour courtois, etc.), une lente démythification religieuse semble s'accompagner d'une progressive mythification amoureuse. L'unique change de scène. Ce n'est plus Dieu, mais l'autre et, dans une littérature masculine, la femme. À la parole divine (qui avait aussi valeur et nature physiques) se substitue le corps aimé (qui n'est pas moins spirituel et symbolique, dans la pratique érotique). Mais le corps adoré échappe autant que le Dieu qui s'efface. Il hante l'écriture : elle chante sa perte sans pouvoir l'accepter; en cela même, elle est érotique. En dépit des changements de scène, l'unique ne cesse pas d'organiser par son absence une production « occidentale » qui se développe en deux directions, tantôt celle qui multiplie les conquêtes destinées à combler un manque originaire, tantôt celle qui fait retour sur le postulat de ces conquêtes et s'interroge sur la « vacance » dont elles sont les effets.

Liée et hostile à une technicisation de la société, la configuration mystique qui s'étend du XIIIe au XVIIe siècle s'inscrit surtout dans la seconde perspective. Elle pousse jusqu'au radicalisme la confrontation avec l'instance disparaissante du cosmos. Elle en refuse le deuil alors qu'il paraît acceptable à d'autres, qui pensent pouvoir s'arranger avec cette perte. Elle relève le défi de l'unique. Sa littérature a donc tous les traits de ce qu'elle combat et postule : elle est l'épreuve, par le langage, du passage ambigu de la présence à l'absence; elle atteste une lente transformation de la scène religieuse en scène amoureuse, ou d'une foi en une érotique; elle raconte comment un corps « touché » par le désir et gravé, blessé, écrit par l'autre, remplace la parole révélatrice et enseignante. Les mystiques luttent ainsi avec le deuil, cet ange nocturne. Mais la propédeutique médiévale d'une assimilation à la vérité devient chez eux un corps à corps.

Certes leurs procédures sont quelquefois contradictoires, puisque à multiplier les techniques mentales et physiques précisant les conditions de possibilité d'une rencontre ou

d'un dialogue avec l'Autre (méthodes d'oraison, de recueillement, de concentration, etc.), ils finissent, tout en posant le principe d'une absolue gratuité, par produire des semblants de présence. Cette préoccupation technique est d'ailleurs déjà l'effet de ce qu'elle combat : à l'insu même de certains de ses promoteurs, la fabrication d'artefacts mentaux (compositions imaginaires, vide mental, etc.) prend la place de l'attention à l'advenue d'un Imprévisible. Aussi les « vrais » mystiques sont-ils particulièrement soupçonneux et critiques à l'égard de ce qui passe pour « présence ». Ils défendent l'inaccessibilité à laquelle ils se confrontent.

La question essentielle concerne la possibilité d'entendre et de se faire entendre : question de l'oraison, ou de la contemplation. Aucun messager ne saurait se substituer à l'Unique :

Acaba de entregarte ya de vero;
no quieras enviarme
de hoy más ya mensajero,
que no saben decirme lo que quiero.

Livre-toi enfin pour de vrai;
Veux-tu ne plus m'envoyer
Encore un autre messager,
Ils ne savent pas me dire ce que je veux [1].

Le Verbe lui-même doit naître dans le vide qui l'attend. C'était la théologie des Rhénans du XIII[e] et du XIV[e] siècle. Elle survit encore chez Jean de la Croix, un intellectuel resté très scolastique. Mais avec lui déjà, ou chez Thérèse d'Avila (plus « moderne » que lui) et après lui, l'approche prend des formes physiques, relatives à une capacité symbolique du corps plus qu'à une incarnation du Verbe. Elle caresse, elle blesse, elle monte la gamme des perceptions, elle en atteint l'extrême qu'elle excède. Elle « parle » de moins en moins. Elle se trace en messages illisibles sur un corps transformé en emblème ou en mémorial gravé par les douleurs d'amour. La parole est laissée hors de ce corps, écrit mais indéchiffrable, pour lequel un discours érotique se met désormais en quête de mots et d'images. Alors que l'eucharistie (lieu cen-

1. JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, strophe 6.

tral de ce déplacement) faisait du corps une effectuation de la parole, le corps mystique cesse d'être transparent au sens, il s'opacifie, il devient la scène muette d'un « je ne sais quoi » qui l'altère, un pays perdu également étranger aux sujets parlants et aux textes d'une vérité.

D'ailleurs, malgré la différence entre les types d'expérience, la parole apparaît de moins en moins certaine au fur et à mesure que les générations passent. Au milieu du XVIIe siècle, Angelus Silesius, dont les poèmes aspirent à la parole paternelle qui l'appellera « fils », affecte partout le conditionnel à cette Nomination fondatrice, comme si, par cette modalisation suspensive, il avouait savoir déjà que ce qu'il attend ne peut plus venir, et qu'il a seulement la « consolation » substitutive de strophes musicales répétant un espoir en berçant un deuil. Sans doute, pour des raisons à élucider, l'expérience féminine a mieux résisté à la ruine des symboliques, théologiennes et masculines, qui tenaient la présence pour une venue du Logos. Mais précisément la présence qu'attestent ces Mères et ces Dames se détache du Verbe. Jusqu'au « pur amour » de Madame Guyon, c'est un écho de voix dans un « sommeil » de l'esprit, une vigilance diffuse à des rumeurs sans nom, un in-fini d'Autre dont les certitudes, nuits du corps, n'ont plus de repères dans les signifiants.

Figures de passage : mystique et psychanalyse.

À travers les mutations de la parole, ces mystiques explorent tous les modes possibles (théoriques et pratiques) de la communication, question posée comme formellement détachable de la hiérarchisation des savoirs et de la validité des énoncés. En isolant une problématique où nous pouvons reconnaître aujourd'hui celle de l'énonciation et qui se traduisait alors par le divorce entre l'amour et la connaissance, par le privilège de la relation sur la proposition, etc.[5], ils quittent l'univers médiéval. Ils passent à la modernité. Cette transformation s'effectue pourtant à l'intérieur du monde qui « décline ». Elle respecte globalement le langage religieux reçu, mais elle le traite autrement. De même, elle vise encore

5. Cf. *infra*, IIIe partie : La scène de l'énonciation.

généralement les membres et producteurs de cet univers (des clercs, des fidèles) dans les termes de leur tradition, mais elle déconstruit du dedans les valeurs qu'ils tiennent pour essentielles : depuis l'assurance en un Locuteur divin dont le cosmos est le langage jusqu'à la vérifiabilité des propositions composant le contenu révélé, depuis la priorité que le Livre détient sur le corps jusqu'à la suprématie (ontologique) d'un ordre des êtres sur une loi du désir, il n'est aucun postulat de ce monde médiéval qui ne soit atteint ou miné par le radicalisme de ces mystiques [6].

Leur « science expérimentale » introduit ainsi une série de problèmes neufs qui, pour être élaborés encore dans le cadre du champ qu'ils métamorphosent, n'en sont pas moins liés entre eux. La question du sujet, les stratégies de l'interlocution, une « pathologie » nouvelle des corps et des sociétés, une conception de l'historicité fondée sur l'instant présent, les théories de l'absence, du désir ou de l'amour, etc., forment, par leurs entrelacs, un ensemble cohérent. Mais leur déploiement dans un champ qui leur est épistémologiquement étranger est instable et limité. Il va fléchir avec le monde qu'il supposait. Certes, les problématiques ainsi élaborées vont donner lieu à des mouvements importants, mais dont les figures se désorbitent de la constellation mystique et suivent des évolutions définies par de nouvelles configurations. Bien des « motifs » mystiques se retrouveront, mais changés, à leur tour, en d'autres disciplines (psychologiques, philosophiques, psychiatriques, romanesques, etc.). Tout se passe comme si le travail d'apurement négatif opéré par cette mystique s'achevait, à la fin du XVIIe siècle, avec l'effondrement du système qui le soutenait et dont il a porté jusqu'à l'extrême les contradictions. Il en reste mille fragments écla-

6. La courbe de cette évolution peut être comparée au modèle sociologique présenté par Jean-Pierre DECONCHY : la « mysticisation » de la croyance prend le relais des régulations orthodoxes (le magistère ou la théologie) lorsqu'une information scientifiquè les démystifie; elle défend l'appartenance en la soustrayant à une mise en cause critique; aussi reste-t-elle évidemment un phénomène *interne* au champ religieux (*Orthodoxie religieuse et sciences humaines*, Paris et La Haye, Mouton, 1980, pp. 165-192). Relative à une conscience générale de la « corruption » institutionnelle (et non pas seulement aux conquêtes du savoir), la « mysticisation » a bien, aux XVIe et XVIIe siècles, la fonction d'une défense. Mais, son histoire le montre, cette « stratégie » possède également sa dynamique propre ; ce qui retire à la critique externe ses objets les évanouit aussi à l'intérieur.

tants, qui renvoient aux innovations permises ou exigées par une période de transit.

Il n'est pas exclu qu'on puisse comparer au destin de cette figure épistémologique l'histoire actuelle de la psychanalyse. Adressée elle aussi aux producteurs et clients du système « bourgeois » qui la porte encore, liée à leurs « valeurs » et à leurs nostalgies en un temps qui remplace le bourgeois par le technicien ou le technocrate, la psychanalyse en détériore les postulats : l'*a priori* de l'unité individuelle (sur lequel reposent une économie libérale et une société démocrate), le privilège de la conscience (principe de la société « éclairée »), le mythe du progrès (une conception du temps) et son corollaire, le mythe de l'Éducation (qui fait de la transformation d'une société et de ses membres l'éthique d'une élite), etc. Mais cette érosion se pratique à l'intérieur du champ qu'elle défait en interrogeant ses conditions de possibilité. La psychanalyse ne se soutient d'ailleurs que grâce aux « résistances » qu'elle y rencontre et, défini encore par l'idéologie d'une culture, au « supposé savoir » dont elle s'accrédite pour jouer (de) ce qu'elle fait croire.

Cette analogie de fonctionnement entre la mystique et la psychanalyse peut paraître renforcée par le rôle que joue, chez Freud, la référence religieuse et juive, ou, chez Lacan, ponctuant les moments stratégiques du discours, l'instance mystique. Mais plutôt qu'une affinité des sources, toujours discutable, ce sont les procédures caractéristiques de part et d'autre qui présentent une étrange similarité. Dans les deux champs, les démarches consistent : 1. à s'en prendre radicalement aux principes fondateurs du système historique à l'intérieur duquel elles sont encore pratiquées; 2. à autoriser une analyse critique par un espace (« mystique » ou « inconscient ») posé comme différent mais non pas distant de la configuration organisée par ces principes; 3. à spécifier la théorie et la pratique par une problématique de l'énonciation (l'« oraison » ou le « transfert ») qui échappe à la logique des énoncés et doit permettre la transformation des « contrats » sociaux en partant de relations structurant des sujets; 4. à supposer que le corps, bien loin d'avoir à obéir au discours, est lui-même un langage symbolique et que c'est lui qui répond d'une vérité (insue); 5. à chercher dans les

représentations les traces des affects (« intentions » et « désirs », etc. ou *motive* et pulsions) qui les produisent, et à repérer les ruses (les « tours » d'une rhétorique) qui construisent les quiproquos d'un caché et d'un montré...

Il y aurait bien d'autres exemples. Ils pourraient être illustrés encore par la réitération de « concepts » qui, de part et d'autre, focalisent le lexique : « l'Autre » ou « l'altérité », le « désir », le « clivage » du sujet, l'« étrange familiarité », la duplicité du propre, le miroir narcissique, le vocabulaire de la sexualité et de la différence, etc. Ce qui se répète ainsi dans les pratiques et dans les mots, du XVI[e] au XX[e] siècle, ne saurait être une pure coïncidence.

Ces homologies autorisent au moins des confrontations entre les deux champs. L'intérêt que des analystes ont porté à des phénomènes ou à des textes mystiques, en s'inscrivant d'ailleurs dans une longue tradition psychiatrique, a permis l'élaboration d'instruments théoriques relatifs à cette rencontre. Mais à tenter à mon tour cette pratique duelle, je ne suppose pas dans l'actualité freudienne et lacanienne un corpus de concepts aptes à rendre compte d'un « objet » passé. Dix-sept ans d'expérience à l'École freudienne de Paris n'ont pas créé une compétence qu'il suffirait d'« appliquer » sur un terrain historique, mais une attention à des procédures théoriques (lacaniennes et freudiennes) capables de mettre en jeu ce qu'avait articulé déjà le langage des mystiques, d'en déplacer ou redoubler les effets, et d'être prises aussi dans les retournements qu'elles produisent au jour. Cette captation réciproque risque de faire « oublier » (« je ne veux pas le savoir ») des distinctions fondamentales qui doivent être maintenues. Mais elle donne lieu, par un mouvement des frontières, à ce que nous appelons une *lecture*, c'est-à-dire mille manières de déchiffrer dans les textes ce qui nous a déjà écrits.

Dire l'autre : histoires d'absences.

Les groupes et les livres mystiques n'en constituent pas moins une réalité *historique*. Bien que, par là, ils se présentent aujourd'hui sous la formalité de l'absence — un passé —.

ils relèvent d'une analyse qui les inscrit dans un ensemble de corrélations entre données économiques, sociales, culturelles, épistémologiques, etc. Établir ces cohérences (la corrélation est l'instrument de l'historien), c'est préserver la différence du passé contre la séduction de ressemblances partielles, contre les généralisations que suggère une impatience philosophique ou contre les continuités que postule une piété généalogique. Commencé avec des années de pérégrination dans les Archives françaises ou étrangères (grottes où la ténacité de la recherche camoufle les plaisirs solitaires de la trouvaille), mon travail sur l'écriture mystique a passé par les détours labyrinthiques (et finalement si rusés) de l'édition critique[7]; il résulte de séjours en ces coins perdus qui découvrent à l'historien l'infini d'une singularité locale.

Ces chemins ne peuvent s'oublier. Ils initient à une étrangeté qui ne cesse de surprendre et de surplomber l'attente. Ils comportent aussi des règles. Une endurance technique est le pâtir de la différence. Par là s'effectue un « travail du négatif » dans la double « fiction » des images du passé et des modèles scientifiques : il y creuse, il y sculpte une historiographie. Il faut que les documents, accumulés et correlés, acquièrent la capacité d'altérer, par leur résistance, le corpus d'hypothèses et de codifications à partir duquel nous essayons de les interpréter.

À ces particularités qui arrêtent les démonstrations du sens, les mystiques nous ramènent aussi. Ils jalonnent leurs récits avec le « presque rien » de sensations, de rencontres ou de tâches journalières. Le fondamental est chez eux indissociable de l'insignifiant. C'est ce qui donne du relief à l'anodin. Quelque chose bouge dans le quotidien. Le discours mystique transforme le détail en mythe; il s'y accroche, il l'exorbite, il le multiplie, il le divinise. Il en fait son historicité propre. Ce pathos du détail (qui rejoint les délices et les tourments de l'amoureux ou de l'érudit) se marque d'abord en ceci que le minuscule découpe une suspension de sens dans le continuum de l'interprétation. Un éclat tient l'attention en arrêt. Instant extatique, éclair d'insignifiance, ce fragment d'inconnu introduit un silence dans la prolifération herméneutique.

7. Cf. les éditions de Pierre Favre, *Mémorial* (Paris, Desclée De Brouwer, 1960), Jean-Joseph Surin, *Guide spirituel* (*ibid.*, 1963) et *Correspondance* (*ibid.*, Bibliothèque européenne, 1966), etc.

Ainsi, peu à peu, la vie commune devient l'ébullition d'une inquiétante familiarité – une fréquentation de l'Autre.

Il faudrait qu'une historiographie dédiée à quelques-uns de ces mystiques se convertisse à leur pratique du temps. Que, par exemple, elle se perde dans le détail érudit. Mais ce ne serait que semblance, mimétisme. Du moins semble-t-il possible de placer au centre d'une étude sur ces récits la folie de Surin (1600-1665), à la fois disséminée en mille fragments à travers les fonds d'archives et provoquée par la mise en pièces de l'architecture cosmologique sur laquelle Jean de la Croix s'appuyait encore. C'est un radicalisme issu de l'effritement. Il se raconte en une « science expérimentale » des singularités où se joue un essentiel. Il fournit son point aveugle, foyer nocturne, à l'histoire qui va de Thérèse d'Avila à Johannes Scheffler le Silésien (Angelus Silesius). Certes, d'autres raisons peuvent, après coup, justifier ce choix. Le Bordelais (où Surin naît et meurt) est le lieu de transit (et de traduction) de l'Espagne mystique du XVI[e] siècle à la France mystique du XVII[e] siècle. Le milieu, la période et les écrits de Surin manifestent d'ailleurs les tensions et les innovations qui, telle une barre, soulèvent la vague mystique à l'approche de la terre où elle va s'échouer. À partir de ce moment, on peut remonter vers l'horizon d'où il vient et analyser enfin les lieux décisifs où le mouvement se dissout, violent ou étale, sur les plages d'une autre figure de l'histoire[8].

8. Ce travail doit évidemment beaucoup aux grandes études historiques sur le sujet, depuis l'*Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, d'Henri Bremond (cf. M. de Certeau, *L'Absent de l'histoire*, s.l., Mame, 1973, chap. 3, « H. Bremond, historien d'une absence »), jusqu'à *Chrétiens sans Église*, de Leszek Kolakowski, trad., Paris, Gallimard, 1969 (cf. M. de Certeau, *op. cit.*, chap. 4, « La mort de l'histoire globale. L. Kolakowski »), aux ouvrages d'histoire moderne des mentalités religieuses, dont ceux, essentiels, de Michel Vovelle (cf. M. de Certeau, « Christianisme et modernité dans l'historiographie contemporaine », in *Recherches de science religieuse*, t. 63, 1975, pp. 243-268) ou à la réflexion de Michel Foucault (cf. M. de Certeau, *L'Absent de l'histoire*, chap. 5, « Le noir soleil du langage. M. Foucault »). Je dois plus encore à mon ancien maître, Jean Orcibal, dont la modestie exacte et subtile allie une immense érudition à une « métaphysique positive » héritée de Jean Baruzi (cf. *La Rencontre du carmel thérésien avec les mystiques du Nord*, Paris, PUF, 1959; *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, Paris, Desclée De Brouwer, 1966; etc.; et M. de Certeau, « De Saint-Cyran au Jansénisme », in *Christus*, t. 10, 1963, pp. 399-417). Parmi les œuvres récentes dont

Rien de tout cela, pourtant, ne fait une reconstitution. Quelque chose s'est perdu qui ne reviendra pas. L'historiographie est une manière contemporaine de pratiquer le deuil. Elle s'écrit à partir d'une absence et elle ne produit que des simulacres, si scientifiques soient-ils. Elle met une représentation à la place d'une séparation. Sans doute n'est-il pas sûr que nous en sachions plus long sur le présent que sur le passé, ni que l'équivoque soit moindre dans la communication contemporaine. Du moins gardons-nous, dans le présent, l'illusion de surmonter ce que le passé rend insurmontable. Aussi l'historien des mystiques, appelé comme eux à *dire l'autre,* redouble leur expérience en l'étudiant : un exercice d'absence définit à la fois l'opération par laquelle il produit son texte et celle qui a construit le leur. Structure en miroir : tel Narcisse, l'acteur historien observe son double, que rend insaisissable le bougé d'un autre élément. Il cherche un disparu, qui cherchait un disparu, etc.

En fait, la symétrie relève en partie du trompe-l'œil. Certes il y a une évidente continuité de la religion (ou de la mystique) à l'historiographie puisque tour à tour elles ont pris en charge la relation qu'une société entretient avec ses morts et les réparations qu'exige incessamment le discours du sens, déchiré par la violence des conflits ou du hasard. Mais l'historien « calme » les morts et lutte contre la violence en produisant une raison des choses (une « explication ») qui surmonte leur désordre et certifie des permanences; le mystique, en fondant l'existence sur son rapport même avec ce qui lui échappe. Le premier s'intéresse à la différence comme à un instrument de distinction dans son matériau; le second, comme à un clivage instaurant la question du sujet.

Leurs pratiques du temps divergent également. Le premier en fait, par la chronologie, un moyen de classer les données. Il prend d'ailleurs la précaution de mettre entre parenthèses tout problème de naissance dans le passé. Jamais une histo-

l'apport méthodologique ouvre des chemins en histoire moderne de la spiritualité chrétienne, cf. surtout Bernard Gorceix, *Flambée et agonie*, Sisteron, Présence, 1977; Walter Sparn, *Wiederkehr der Metaphysik*, Stuttgart, Calwer, 1976 (spécialement pp. 61-92, « Die Begründung einer Logik mystischer Prädikationen »); Daniel Vidal, *L'Ablatif absolu*, Paris, Anthropos, 1977; Charles Webster, *The Great Instauration*, Londres, Duckworth, 1975.

MICHEL DE CERTEAU

La fable mystique, 1

XVIe - XVIIe siècle

Voici l'étude d'une figure historique de la mystique chrétienne. Figure passante organisée autour des rapports entre un sujet parlant, une parole et une institution, quand se déchire le monde des certitudes médiévales, que la foi se fait combat et question, que l'ordre traditionnel tombe en ruine et que s'ouvrent mille autres lieux pour restaurer la communication spirituelle. Brûlé par l'amour d'un Autre, le sujet (souvent féminin) dit son désir d'une impossible rencontre, à travers les surprises et les violences d'un récit d'extases, de grâces et de blessures. La manière de dire lui importe davantage que le dit, et sa parole se fait musique, poème, dialogue et fable. Associés aux images troublantes du fou, de l'idiot, de l'enfant, de la femme ou de l'errant, les mystiques se réfèrent et se dérobent au pouvoir de l'institution ecclésiale, emportés d'un mouvement qui est transport, passion, mais aussi « vie commune de la foi ».

Historien, mais aussi observateur perspicace du présent, tout autant informé d'anthropologie, de linguistique ou de psychanalyse, Michel de Certeau (1925-1986) a enseigné dans de nombreuses universités (de France en Amérique) et inlassablement voyagé à travers les idées, les archives et les hommes, de chaque instant cherchant le sens avec la même intelligence inventive et généreuse.

Jérôme Bosch : « Le Jardin des délices » (détail). Musée du Prado, Madrid. Photo © Giraudon.



87-II A 70903 ISBN 2-07-070903-5

Économies ethniques: pour une école de la diversité
Author(s): Michel de Certeau
Source: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 41e Année, No. 4 (Jul. - Aug., 1986), pp. 789-815
Published by: EHESS
Stable URL: http://www.jstor.org/stable/27583350
Accessed: 12-09-2016 20:41 UTC

MICHEL DE CERTEAU

ÉCONOMIES ETHNIQUES : POUR UNE ÉCOLE DE LA DIVERSITÉ

L'abondance des travaux statistiques et sociologiques relatifs à la diversité culturelle et linguistique (minorités, particularismes, immigration, etc.) et aux politiques d'éducation mises en œuvre pour la « gérer »[1] autorise à s'interroger sur *les problématiques* mêmes dont ces travaux s'inspirent ou que, par leurs résultats, ils peuvent suggérer. Ce sera l'objet des quelques réflexions qui suivent. Je n'envisagerai donc pas directement les conflits opposant des groupes minoritaires à des institutions scolaires nationales, ni les données massives qui fondent les revendications de ces groupes et découvrent les déficits de ces institutions. Par « problématique », j'entends la manière dont est traité le problème qui ressort de la violence des faits, la façon de le poser, le système idéologique dans lequel on l'articule pour lui apporter des solutions. Il s'agit de se demander à quelle codification sociale se réfère *la manière de penser* tous ces faits, et si, d'eux-mêmes, ils n'invitent pas — ils n'obligent pas — à changer le cadre qui sert de référence à une gestion.

Que le problème des minorités amène à s'interroger sur la façon même de le traiter — ou sur sa problématique —, on pourrait le prévoir a priori puisqu'il met en cause les modes sur lesquels le système investi dans une politique scolaire est confronté à un autre ou à d'autres ensembles socioculturels. Avec des immigrants ou des minoritaires, d'autres pratiques se tracent dans l'ordre dominant. Une « altérité » demande à être reconnue. Si l'on ne s'en tient pas aux « solutions » qu'impose un rapport de force, comment envisager que, dans ce procès, l'une des parties en présence traite les autres selon ses propres critères et se crédite de représenter l'universalisme ? Selon des protocoles heureusement plus complexes, la rencontre de cultures différentes dans le champ de

Annales ESC, juillet-août 1986, n° 4, pp. 789-815.

la scolarisation propre à l'une d'elles ne peut pas ne pas menacer les postulats d'une pédagogie particulière. D'où la vivacité de réactions qu'elle provoque.

Un retour sur les problématiques en jeu apparaît aussi nécessaire par un biais historique. On a maintes fois souligné, par exemple, à propos des mouvements migratoires vers des régions plus riches, plus ouvertes ou plus libérales, que le fait n'est pas nouveau ; en revanche, est nouveau le monde dans lequel il se produit aujourd'hui. Il s'inscrit dans une configuration politique, économique et culturelle différente qui lui affecte une signification autre sur tous les registres des luttes politiques, des échanges économiques et de la conscience collective. Ce n'est plus le même « fait ». La continuité est en grande partie illusoire, quand bien même elle se trouverait dans les statistiques des déplacements. Il faut donc se demander en quels termes s'effectuent actuellement ces mouvances, et à quelles problématiques recourir pour en penser les nouveaux fonctionnements.

Depuis une quinzaine d'années, les progrès ou les résurgences d'une conscience ethnique se repèrent partout dans le monde et signalisent des changements importants. La multiplication des « ethnic revival movements »[2] a surpris aussi les observateurs scientifiques, enclins naguère à tenir les manifestations raciales, ethniques ou religieuses pour des survivances, et amenés désormais à les prendre au sérieux, comme en témoignent de nombreuses recherches récentes depuis la thèse très discutée de J. Bennett[3] ou la création de revues spécialisées, telle *Ethnicity* en 1974[4]. Un grand travail est en marche, qui permet de construire comme objet scientifique la réalité « ethnique », longtemps postulée, marginalisée ou éliminée par nos savoirs. Ce renouveau intéresse de près les études sur la « nation » et sur les « nationalismes », phénomènes que, malgré une tendance majoritaire encore en France, on ne peut dissocier des problèmes posés par les minorités ou les migrations[5], et qui échappent aussi en grande partie à nos grilles d'analyse.

L'approche de situations inter-ethniques devenues structurelles (alors qu'on les a longtemps supposées transitoires) appelle donc une révision de nos points de vue[6]. Il est clair pourtant que, par sa nature, elle exclut l'hypothèse d'une analyse neutre qui surmonterait l'équivoque ou l'opposition entre des groupes hétérogènes. De quel lieu pourrait-on dominer ou intégrer ces différences-là ? Toute instance qui en traite, fût-elle scientifique, relève d'un système particulier, qui a ses postulats, ses règles et sa logique propres, de sorte que seules, finalement, sa réussite, son extension, les forces qui la soutiennent lui vaudraient d'exercer une magistrature universelle. Au départ — et c'est un premier aspect de la question — il faut faire un pari qui ne se mesure pas à une « Realpolitik » et qui a déjà fomenté bien des renouveaux historiques, à savoir que la loi du plus fort n'a pas le dernier mot et qu'en tout cas, l'altérité de la moindre communauté humaine n'a pas moins le *droit* de se faire reconnaître que celle de la plus puissante. Qu'il puisse y avoir, entre migrants ou minoritaires et, d'autre part, citoyens de la nation-hôte ou membres du groupe dominant, des intérêts communs ; qu'il puisse y avoir des juridictions transversales admises par les partenaires (moyennant quelles ruses !) ; que les réseaux d'accords nécessaires entre puissances intéressées permettent déjà des recours et des modifications dans les situations existantes : ce sont là des faits susceptibles de donner à la défense de cet irréductible droit d'utiles instruments mais pas son

fondement. Si l'on admet ce droit, il a pour conséquence que les problématiques relatives aux rencontres inter-ethniques ne sauraient surmonter l'hétéronomie entre collectivités. Dans une perspective analogue à celle qui vise une compatibilité entre nations, il est seulement possible d'analyser les conditions de nouveaux *contrats* sociopolitiques et en particulier d'expliciter, comme un préalable, les transformations *internes* que produit ou exige, dans un groupe dominant, sa rencontre avec d'autres.

Telle est l'optique dans laquelle je voudrais envisager tour à tour : 1) un examen critique de l'appareil conceptuel auquel nous faisons appel pour penser et gérer la pluralité ethnique ; 2) un repérage de quelques-unes des formes nouvelles, ou tout au moins devenues déterminantes, que prend « l'appartenance » dans l'expérience minoritaire ou immigrante actuelle. De ces effets réciproques de la rencontre, les uns interrogeant le cadre épistémologique d'une politique dominante, les autres relatifs aux mutations provoquées par une marginalisation ou par une diaspora, il sera permis d'induire quelques propositions prospectives concernant la scolarisation. En fait, l'école reproduit les normes d'une société. N'a-t-elle pas, chez nous, le rôle qu'a l'initiation dans les sociétés traditionnelles ? Aussi l'école ne sera-t-elle régie par la diversité que si la rencontre inter-ethnique devient elle-même une école de la diversité pour la société entière.

L'assimilation conceptuelle

Un éclectisme idéologique

Des catégories d'origine très diverse ponctuent et organisent les études sur les stratégies éducatives concernant les différences culturelles. Les notions utilisées, tenues plus ou moins pour évidentes, s'enracinent en des traditions historiques et idéologiques. Dans le domaine français, les idées de « nation », de « patrimoine » ou d'« identité » appartiennent à un registre politique centralisateur (d'origine jacobine, mais souvent repris dans une perspective nationaliste qui pèse lourdement sur les réactions à l'égard des « étrangers » ou des « autonomistes »), alors que les notions d'« égalité des droits », de « lien social » ou de « demande sociale » relèvent d'un répertoire libéral, de style fédéraliste. Un fossé idéologique sépare aussi « l'universalisme », concept cosmologique et anhistorique, de « l'internationalisme », concept politique, socialiste ou juridique. La terminologie des « déficits » (culturels ou mentaux) ou des « handicaps », comme celle des « résistances » et jusqu'à celle des « minorités », se réfère à l'idéologie d'un progrès, issue des Lumières et traduite, scolairement ou médicalement, par une hiérarchisation des capacités selon un ordre supposé de progrès. De ces marques d'une philosophie « éclairée » longtemps dominante dans les conceptions pédagogiques, se distinguent des catégories qui proviennent d'une anthropologie culturelle : l'« identité », la « différence » (qui s'est substituée à la « théorie du déficit »), l'« imaginaire social », la « subculture », etc. De l'idée que la culture est une totalité cohérente où se fixent et symbolisent les expériences particulières, sortent les discours dramatisant l'« entre-deux », comme s'il n'y avait que vide « entre » des appartenances stables et comme s'il fallait nécessairement opter entre deux identités : le voyage ne serait plus que perte en attendant un port...

Le vocabulaire suit un chemin cahoteux de références hétérogènes. Si je laisse de côté « l'idéologie nationale » ou l'antinomie entre le « culturel » et l'« économique », sur lesquels je reviendrai, cette liste élémentaire montre déjà la multiplicité des idéologies successives et des disciplines différentes qui s'empilent, par fragments, dans les discours analysant les relations d'un système d'éducation avec d'autres cultures. Ce constat, qui pourrait facilement être enrichi, n'est pas un jugement. Il ne saurait passer non plus pour l'effet d'un hasard. C'est le résultat d'un double processus : d'une part, l'érosion des assurances intellectuelles sur les frontières où elles rencontrent d'autres postulats culturels ; d'autre part, la succession rapide des appels à de nouvelles références intellectuelles ou scientifiques en vue de pallier cet effritement et, chaque fois, l'insuffisance de ces recours. Un éclectisme mouvant se produit sur les frontières où, en des lieux de plus en plus nombreux à l'intérieur même du quadrillage éducatif, les échecs souvent dramatiques de scolarisés migrants (ou relevant de groupes linguistiques différents) minent les certitudes des pédagogies. Le cadre idéologique n'est pas autonome par rapport aux phénomènes dont il détermine l'étude. Il subit leurs avatars. Il porte gravés sur lui les symptômes des stratégies — déplacements ou raidissements — de l'institution sociale dont il dépend et qui est le plus souvent l'institution scolaire elle-même. L'analyse est idéologiquement solidaire du groupe particulier dont elle relève.

Quelques concepts d'usage courant retiennent spécialement l'attention. Celui de « particularisme », d'abord, qui n'a de sens que par rapport à son contraire supposé, à savoir l'existence d'« universalismes » qui devraient être reconnus par tout le monde. Mais tiendra-t-on pour universels des produits à grande extension, par exemple ceux des médias ? On oublie alors la singularité des conditions historiques de leur production et, plus encore, la diversité extrême de leur appropriation par des usagers, c'est-à-dire les particularités de leurs fonctionnements effectifs. Ou bien supposera-t-on universelles des valeurs telles que « liberté » ou « égalité » ? Mais on oublie que beaucoup de groupes se fondent sur des principes différents, tels que l'honneur, la fidélité, l'allégeance contractuelle, etc., et que, selon les sociétés, la liberté ou l'égalité reçoit des modalités si diverses, voire hétéronomes, qu'on peut se demander si, là où elle est acceptée, il s'agit de la même valeur.

Le concept d'« identité », souvent tenu pour évident, n'est pas moins étrange. Quoi qu'il en soit de ses attendus juridiques, administratifs ou policiers, il suppose qu'un groupe (ou un individu) peut être assimilé à un *objet* représentable (un système de croyances et de pratiques, une place dans un ordre, un type de langue, etc.) et que, de ce fait, il devient pour lui-même et pour les autres un objet de connaissance. A prendre ce concept à la lettre, on pourrait plutôt y reconnaître la définition de l'aliénation, puisqu'on élimine ainsi d'un groupe (ou d'un individu) ses jeux dans une pluralité de réseaux et le fait qu'il soit *sujet* de son histoire dans une réciprocité de relations déterminantes. L'identité, c'est ce qu'une ethnologie ou une psychosociologie a fait du groupe en le muant en un objet de savoir, selon un processus qui a d'abord spécifié des statuts juridiques avant de circonscrire des entités scientifiques[7]. A ce travail de définitions, il faut ajouter les effets de situations nouvelles. Ainsi l'évolution amène une société hyper-individualisée à compenser l'effacement progressif de ses hiérarchies symboliques internes par une stigmatisation accrue

de l'étranger. L'immigré, le minoritaire, voire le marginal, reçoivent le rôle de fournir une figure antinomique à une foule de plus en plus dépourvue de représentations propres. L'identité des « autres », tour à tour dramatisée comme une dangereuse instabilité ou figée dans un système hétérogène, sert de repère à une population indifférenciée. L'immigré devient l'antidote de l'anonyme. Mais quelle que soit la fonction sociale que joue l'identification de « l'étranger », les questions posées par la rencontre inter-ethnique l'attaquent de plein fouet : les étrangers vivant parmi les citoyens de la société dominante ne récusent pas seulement une identité imposée de l'extérieur, mais l'idée même d'identité, lorsqu'ils revendiquent le droit d'être eux-mêmes et de construire leur chemin au milieu de la diversité.

D'autres cas pourraient être évoqués, ainsi l'usage qui est fait de la notion de « différence ». Mais il suffit de quelques exemples pour suggérer à quel point la confrontation touche à des points stratégiques dans une culture et trouble ou transforme un outillage conceptuel.

Culturel ou économique ?

Bien des analyses ont souligné l'échec des programmes d'action scolaires fondés sur la seule problématique du milieu social et sur l'interprétation économique des statuts ou des promotions. Elles ont amené à préciser l'importance de coefficients culturels : modes de vie, formes de socialité, sentiments d'appartenance, langue, conscience d'une histoire propre, religion, types d'habitat, etc. On ne saurait, en effet, répondre aux difficultés des catholiques en Irlande, des juifs à Los Angeles, des Gitans ou des Basques en France, par des mesures concernant seulement leur niveau socioprofessionnel. Même si, en bien des cas, il y a non pas antinomie mais cumul d'éléments culturels et économiques — la différence culturelle et linguistique s'ajoutant à un statut culturel défavorable pour expliquer l'ampleur des échecs scolaires —, on est généralement ramené aujourd'hui d'une approche essentiellement économique du problème à une insistance sur ses aspects culturels.

Les orientations des intéressés attestent également une oscillation entre les deux pôles et prouvent la difficulté de les concilier. Ainsi, pendant longtemps, les mouvements chicanos, en Californie, se sont partagés entre ceux qui analysaient leur situation comme un prolétariat agricole et ceux qui y reconnaissaient l'aliénation d'une tradition prestigieuse remontant aux Aztèques. Des politiques hétérogènes découlaient de ces deux interprétations, l'une économique, l'autre culturelle. Comment articuler la grille d'analyse qui privilégie les rapports de classe et gomme les différences culturelles, sur l'autre, qui valorise les généalogies symboliques et les structures anthropologiques[8] ? En bien des cas, l'histoire montre d'ailleurs une opposition entre elles. Ainsi une forte volonté d'assimilation nationale, chez les travailleurs immigrants aux États-Unis, a freiné la conscience de classe et orienté la syndicalisation vers des corporatismes[9]. De même, au Québec après 1970, la priorité donnée par le Parti québécois à la défense de la francophonie a limité de plus en plus, pendant quelques années, les revendications de classe. En d'autres circonstances, la même opposition donne lieu à des réactions inverses. Ainsi, contre les mesures gouvernementales qui avaient pour effet (ou pour objectif ?) de marginaliser le « cas » de

douze millions d'étrangers vivant en Europe occidentale, les organisations d'immigrés ont affirmé, dans leur charte de 1979, le primat de leur solidarité avec toute la classe ouvrière [10].

Cette tension renvoie à la disparité des situations et des conjonctures, mais elle indexe aussi notre difficulté, technique et scientifique, à réconcilier les deux types d'analyse que la société occidentale a, depuis trois siècles, progressivement séparés et spécialisés pour des raisons relevant de sa structuration particulière : l'un, *historique*, concernant le rapport dynamique de cette société avec elle-même, privilégie le recours à une codification socio-économique ; l'autre, *ethnologique*, relatif à des sociétés « différentes », vise à exhumer les immobiles cohérences anthropologiques de systèmes ethniques. Aujourd'hui, la confrontation des cultures sur le terrain même de nos sociétés « développées » semble juxtaposer ces deux types d'analyse sans les allier, comme si l'appareil organisé en fonction d'un développement historique intérieur ne pouvait pas s'ajuster à l'appareil visant la connaissance et la domination de grandes configurations stables à l'extérieur de notre monde.

La présence des « étrangers » chez nous inverse peu à peu le rapport ethnologique ou colonisateur, et permet d'en réexaminer les postulats. Allons-nous la traiter comme une donnée interne de « notre » histoire, sur mode économique, ou comme un « corpus étranger » relevant d'une analyse ethnologique ? L'alternative n'est pas recevable (bien que fréquente). Elle oblige à repenser une partition occidentale du savoir. Les immigrés sont dans une situation réciproque. Habitants de nos territoires épistémologiques, ils sont amenés à en intérioriser les codes et, souvent, à distribuer leur expérience même du pays d'origine selon la découpe qui, en opposant l'économique au culturel, ou les opérations productives aux représentations symboliques, transforme leurs traditions en un passé encore présent mais impensable et muet. Mais ils peuvent aussi loger ces régimes hétérogènes de socialité en des sites distincts (par exemple, d'un côté, la famille ou le café, de l'autre, le bureau, l'usine et l'administration), et insinuer dans les codifications dominantes une pratique autre qui a pour effet de dévoiler en elles des préalables singuliers et des fonctionnements cachés. Même si, évidemment, son impact s'inscrit dans un cadre plus vaste, je pense que l'expérience inter-ethnique brouille la clarté de nos distinctions ethniques (intellectuelles et administratives) et que nous sommes seulement au début des révisions qu'elle entraîne dans nos conceptions.

Droits individuels et droits collectifs

En particulier, l'opposition entre une conception historique ou socio-économique de nos sociétés (en termes de progrès) et une conception « ethnologique » des autres (en termes de structures culturelles) apparaît liée à une détermination plus fondamentale : depuis le XVIIIe siècle, à la suite d'événements et pour des raisons qu'il est impossible de rappeler ici, la société occidentale moderne a été conçue comme la combinaison d'unités *individuelles*, et distinguée, à ce titre, des sociétés traditionnelles (médiévales, classiques — ou « primitives ») que réglait le principe d'une priorité du *groupe* sur ses membres [11]. Cette conception s'est progressivement développée et précisée à travers une économie libérale (définie par la compétition entre individus producteurs),

une politique démocrate (accordant un vote à chacun en vue de produire une représentation collective), une science mathématique de la société (dont l'individu fournit l'unité de calcul, depuis Condorcet jusqu'aux statistiques de l'INSEE), une élaboration juridique des droits individuels (supposés égaux pour chacun), etc. [12]. Dans le domaine de l'école, le discours officiel progressiste formule donc les impératifs sociaux en termes de droits et de devoirs individuels, et c'est sur le terrain d'une égalité de ces droits que se livrent les batailles avant-gardistes [13]. Il est inutile de souligner que l'extension d'un traitement informaticien des problèmes sociaux généralise cette manière de penser et de gérer les groupes sur le mode analytique et combinatoire de formations composées à partir d'unités élémentaires.

L'ancien droit collectif, postulant le privilège qu'a sur ses membres la famille, la « maison » [14], l'ethnie, le réseau de clientèle ou la « nation » s'est trouvé refoulé du discours légitime, ou reporté à l'extérieur, pour devenir, sous la figure « ethnologique » des sociétés « primitives » ou « paysannes », l'index même d'un régime révolu — le signe de l'autre ou du passé.

Ce régime de socialité s'est trouvé refoulé, voire réprimé, au point qu'en France l'expression collective des « familles », des « maisons », etc., a été théoriquement et pratiquement effacée le plus possible des institutions et représentations nationales ou abandonnée à une opposition conservatrice, et que, là où elle ne pouvait être gommée, elle a reçu le statut d'une « survivance », d'une « résistance », d'une irréductibilité opaque et têtue (basque, bretonne, corse, etc.) à la loi démocratique du progrès. Quand c'était possible, elle a été retraduite et transformée en problèmes relatifs à des individus rassemblés. Un énorme travail — une guerre de cent ans obscure et fondamentale — a « réduit » le droit collectif soit par son assimilation dans un droit individuel, soit par une ethnologisation.

En résumant si brutalement une histoire très complexe (et fondamentale aussi dans le développement des sciences qui se sont donné la tâche de penser le social sur ces bases nouvelles), je veux seulement souligner la difficulté que nous éprouvons aujourd'hui à situer, dans la logique dominante des droits individuels, un droit propre aux collectivités elles-mêmes (en tant qu'elles ne sont pas réductibles au produit d'associations entre individus). Chaque fois, la collectivité est ramenée à des unités élémentaires dont une économie politique ou une sociologie peut analyser les combinaisons et les corrélations. Il n'est pas surprenant que, de plus en plus, l'insuffisance de ces calculs provoque un recours à des modèles ethnologiques ou anthropologiques, extraits de leur fonctionnement à l'étranger et repiqués (malaisément) dans le champ des « études » et des programmations consacrées à l'intérieur.

Les migrants ou les membres de sociétés dites « minoritaires » réintroduisent précisément dans les administrations (juridiques, économiques ou scolaires) régies par l'égalité des droits individuels, les droits de collectivités qui ne peuvent être, chacune, identifiées à la somme de leurs ressortissants. Sous l'indice d'une langue, d'une configuration de pratiques, d'une histoire commune, une totalité sociale précède les variantes qu'en présentent ses membres, et c'est à ce titre même qu'ils revendiquent une reconnaissance. Avant d'esquisser quelques-unes des formes que cette situation impose aujourd'hui à l'« appartenance » dans l'expérience migrante ou « minoritaire », il n'est pas

inutile de préciser sous quelles figures, plus ou moins masquées, ces droits de collectivités apparaissent dans les appareils qui traitent la vie sociale en termes d'unités individuelles. Ces formes déguisées, si elles se réfèrent à la manière dont notre histoire *nous* amène à poser les problèmes concernant d'*autres* types d'appartenance, si elles résultent d'une politique d'assimilation qui détermine notre façon de penser, n'en fournissent pas moins déjà des instruments d'analyse relatifs à notre situation et des ouvertures pour des politiques différentes.

Figures masquées

Si nous avons bien affaire à une hétéronomie entre deux paradigmes (l'un fondé sur la priorité du collectif, l'autre sur celle de l'individuel), il n'est pas surprenant que la formulation des expériences sociales relevant du premier donne lieu à de curieux déguisements dans les codifications du second. A titre d'exemples et d'hypothèses, je signalerai seulement quelques-unes des figures paradoxales sous lesquelles des expériences communautaires se présentent sur notre scène, masquée dans et par notre discours social : le « culturel », le « privé », le « coutumier », la « non-communication ». Ces « traductions » tracent dans notre langage, en figures ou métaphores, un autre langage.

D'abord, une partie considérable de ce qui nous apparaît « *culturel* » — ou que nous avons mué en expressions et activités « culturelles » — correspond à ces régions de la vie sociale que le postulat individualiste de nos appareils d'analyse et de gestion nous ont rendues impensables ou les fragments d'*économies* qui obéissent à d'autres critères que la nôtre. Le terme découpe dans un groupe différent (ou chez nous) ce que nos instruments ne nous permettent plus de penser que sous la figure d'expressions exotiques, de structures symboliques ou de pratiques coutumières qui ne relèvent pas de la loi du marché[15]. En fait, les études consacrées à cette autre socialité que désigne le « culturel » y décèlent de plus en plus des systèmes d'échanges, mais des systèmes dont les règles renvoient à la prééminence du groupe, de son honneur, de sa transmission, de son corps spirituel, de l'allégeance due à ses « chefs » par une clientèle, etc. Réciproquement, depuis Schumpeter, on dégage peu à peu dans la rationalité « économique » même les orientations « culturelles » qui sous-tendent chaque système, les formes historiques de crédibilité qu'il implique, l'impact qu'ont sur lui les relations non marchandes, etc. La frontière entre un texte économique et des marges culturelles apparaît moins certaine, et poreuse. Ce que nous appelons « symbolique » (des biens, un langage, etc.) n'est pas plus symbolique que la monnaie, ou que l'écriture et la signature financières. Ni moins rationnel. Mais il s'agit d'une autre économie et d'une autre raison que celles qui ont prévalu chez nous.

Il est également remarquable que l'investigation psychanalytique, retournant vers une intériorité « sauvage » de la vie occidentale les enquêtes ethnologiques jadis orientées vers une extériorité « primitive », retrouve précisément dans les sous-sols de nos sociétés l'« économie » même, relationnelle, « familiale » et collective, dont un ordre productiviste et individualiste prétend occuper la place. A cet égard, des émigrés ramèneraient chez nous notre propre « inconscient », ce dont nous avons fait notre refoulé ! Toujours est-il que nos institutions et nos savoirs légitimes ne sont plus conformes à cette loi collective.

Mais à reconnaître des économies ethniques sous le masque « culturel » qui est l'effet de leur rejet par notre histoire, nous avons un premier moyen d'en mesurer l'enjeu [16].

La traduction d'un type de socialité dans le cadre de l'autre produit un second paradoxe : le droit d'une totalité collective se voit imposer, dans la grille des devoirs et des droits individuels, la figure du *privé*. Le communautaire y reçoit le masque du privé. L'appartenance à des corps sociaux (« corporations aggregate » comme dit le droit anglais, ou « familles » de toute sorte, communautés ethniques, formations linguistiques, etc.) était jadis traitée en termes de contrats réglant les alliances ou les guerres entre groupes, et non entre individus. Aujourd'hui, elle semble ne pouvoir s'insinuer dans nos réglementations officielles que sous le titre de prérogatives ou de charges affectées à des personnes privées, — sauf s'il est possible (recours qui a les préférences des instances politiques vis-à-vis des émigrés mais qui est exclu pour beaucoup, Tziganes, Basques, catholiques, etc.) de donner à ces problèmes d'appartenance une solution diplomatique. Si l'on excepte donc les conventions passées entre États à propos de « ressortissants étrangers » (accords qui court-circuitent les relations des groupes eux-mêmes avec le pays-hôte), la tendance générale de l'administration consiste à traiter les appartenances ethniques en termes de cas individuels, sur un mode qui est tour à tour éthique (les droits de la conscience), scolaire (les talents et les retards), médical (les handicaps, le droit à la sécurité sociale), etc., et à envisager la communauté comme une « association » (dotée de représentants et de pouvoirs) formée sur la base de statuts et de choix individuels. Par ce biais, la réalité communautaire s'effrite, atomisée, de sorte que la gestion fondée sur l'individu n'a plus affaire qu'à des unités élémentaires et ne se confronte plus à une autre logique sociale.

Deux cas éclairent plus vivement les procédures qui muent l'appartenance en une forme « privée » : le lignage familial et l'institution religieuse. Malgré leurs différences on peut les comparer au titre du rapport qu'ils présentent également, chez nous, entre une réalité collective et des manifestations privées [17]. Il y a eu séparation de l'organisation sociale (productiviste) et de l'appartenance (familiale ou religieuse), alors qu'elles ont été longtemps étroitement articulées l'une sur l'autre par des protocoles d'équilibres réciproques. D'avoir été isolée (comme on « isole » scientifiquement un corps), l'administration sociopolitique a marginalisé l'économie domestique et l'économie religieuse, réduites désormais à s'exprimer dans ce cadre nouveau sous une figure déguisée : le privé doit prendre en charge cette dimension ethnique ; il sert de métaphore sociale, souvent de symptôme et même d'abcès de fixation, à ce qui, de l'institution familiale ou religieuse, a dû être effacé des règles publiques au nom de *l'activité* individuelle (véritable objectif de la compétition libérale et de l'administration étatique) [18]. Il n'est heureusement pas question de revenir à un passé qui n'était pas moins contraignant que le présent (et probablement plus), mais de reconnaître dans le privé l'une des issues actuelles d'économies ethniques fondamentales, et de traiter cette figure sociale nouvelle comme le déguisement possible d'une forme communautaire. Que le privé manifeste un « revival » ethnique (particulièrement puissant en matière de lignages familiaux ou spirituels), l'actualité politique le montre assez, mais il faudrait le prendre au sérieux à ce titre même, jusque dans les relations de l'école avec les requêtes privées de parents émigrés.

Une autre figure du collectif est, dans un ordre juridique fondé sur la Constitution, *le droit coutumier*. Sur des modes qui ont été bien souvent débattus, les conduites habituelles reçues comme légitimes par un groupe constituent ou peuvent constituer des faits créateurs de droit. Elles peuvent même avoir force dérogatoire à l'égard de lois constitutionnelles formelles. Elles renvoient à un droit collectif, à l'intérieur même du système législatif fondé sur la représentation des individus. Le contrepoint que cette normativité coutumière inscrit dans les marges de nos pratiques régulières requiert évidemment une habilitation officielle qui en a le plus souvent minimisé l'importance. Il ne réintroduit pas moins, fréquemment au titre de concessions faites à des « survivances », une logique autre, c'est-à-dire, en fait, la reconnaissance d'une diversité de systèmes coexistant à l'intérieur de nos sociétés, et d'autres principes de socialité que ceux qui prévalent chez nous. Encore de guingois et malaisément accepté, le droit coutumier est dans notre cité le cheval de Troie de régimes sociaux différents ; il y fait entrer le principe d'altérités compatibles avec une dynamique sociale. Cet instrument pourrait être mis au service d'économies où reconnaître non plus seulement les données passées d'un présent, mais les conditions présentes d'un avenir.

Enfin, il faut évoquer la figure que prend « l'étranger » dans une problématique de la *communication* dont les postulats explicités remontent au siècle des Lumières. La grande « conquista » de la communication s'est servie tour à tour des routes, des écoles, des rationalisations administratives, des télécommunications, des médias et de l'informatique. Elle n'a cessé d'être une lutte contre l'opacité des lieux (pouvoirs locaux, collectivités autonomes ou différentes, etc.), en vue d'une transparence universelle créant des rapports immédiats entre les citoyens et avec le pouvoir central. En France, on peut y reconnaître à l'œuvre deux présupposés, l'un anthropologique (la communication, c'est bien et il en faut toujours plus), l'autre politique, successivement royal et jacobin (l'accroissement de l'État assure le progrès de la nation). Les faits ont heureusement imposé des limites aux développements de ces présupposés. Parmi ces freinages, figurent les expériences collectives et opaques des migrants ou des minorités, depuis les Tziganes d'hier jusqu'aux Portugais d'aujourd'hui. A la loi de la transparence, à l'interminable tâche d'une lisibilité sociale complète, elles opposent une différence obscure qui serait l'équivalent d'un délit de lèse-majesté contre la Communication. Mais sous cette figure irritante, elles maintiennent deux données essentielles sur lesquelles la logique inflationniste de l'information nous oblige aujourd'hui à revenir : d'une part, la communication ne s'articule que sur de la non-communication, sur des frontières instauratrices d'intimités collectives, sur toute une série de fermetures et de « secrets » qui créent des espaces internes d'échanges ; d'autre part, l'effectivité de la vie démocratique disparaissant avec les pouvoirs locaux (notables, groupes régionaux, etc.) qui en ont été longtemps le support historique, seules la reconnaissance et la vitalité de communautés (ethniques, linguistiques ou géographiques) peuvent résister au nivellement (à la limite, terroriste) que génère l'atomisation des citoyens devant les administrations d'État. De ce point de vue, les poches d'altérités sociales illisibles qui paraissaient transgresser la transparence ont un rôle de plus en plus indispensable, au-delà du seuil qualitatif où les succès de la communication commencent à la miner. Dans nos pays occidentaux, l'opaque

devient le nécessaire. Il se fonde sur les droits de la collectivité, susceptibles d'équilibrer l'économie qui, au nom des droits de l'individu, expose toute la réalité sociale au grand jour universel du marché et de l'administration.

L'actif et le passif des appartenances

Hybridations

Ces communautés dont la représentation est métamorphosée et masquée sur notre scène nationale par les effets d'une *assimilation,* sont aussi en elles-mêmes, du fait de la migration ou de la marginalisation, transformées par leur ajustement à des situations inédites, c'est-à-dire par les effets d'une *adaptation.* Nombreux sont les coefficients de cette mutation interne : l'éloignement des bases référentielles (un territoire, une langue, des coutumes locales, une généalogie, etc.) ; l'adoption obligatoire de codes administratifs différents (police, sécurité sociale, droit du travail, conditions de l'emploi, etc.) ; l'expansionnisme des cadres qui organisent les distances ou les proximités spatiales (médias, marchés, styles urbains, transports, etc.).

Les réactions du groupe à des sites nouveaux sont évidemment indissociables des effets générés par la « colonisation » qu'il subit, mais elles ne sont pourtant pas du même ordre. On ne peut réduire à l'*assimilation* d'un corps étranger par le pays-hôte (un phénomène « anthropophagique ») les capacités d'*adaptation* dont les membres de ce corps font preuve et qui, relatives à un dynamisme, se traduisent par toute une gamme de tactiques ou manières de réemployer à des fins propres l'ordre imposé. A les confondre, on ramènerait l'adaptation à des conduites passives dans un cadre de contraintes ; une fois de plus, on laisserait au groupe dominant le rôle d'être l'acteur essentiel de l'histoire (un agent maléfique s'il ne peut être un héros bienfaisant). Le retour à la créativité dont témoignent ces tactiques oblige également à sortir du paradigme (ethnologique et mythique) supposant que des sociétés étrangères sont essentiellement des systèmes cohérents et stables ; qu'il est nécessaire et possible d'isoler leurs figures « authentiques » (des corps scientifiquement « purs ») ; et que les tâtonnements ou changements dus à une adaptation sont donc les symptômes d'une dégradation ou d'une aliénation. Tout groupe vit de compromis qu'il invente et de contradictions qu'il gère (jusqu'à des seuils au-delà desquels il ne peut plus les assumer). C'est déjà le tenir pour mort que l'identifier à un tout homogène et stable. L'expérience migrante et minoritaire présente un modèle inverse ; des processus d'adaptation, poussés à l'extrême par une soudaine accélération dans les transformations du terrain, manifestent une créativité aux limites de ses capacités. Cette « épreuve » des mécanismes de la mobilité, parce qu'elle s'effectue à une vitesse plus grande qu'en temps normal, révèle des possibilités et des blocages qui ressortissent à une dynamique sociale en un temps accéléré.

Bien qu'elle soit violente, la confrontation des groupes « étrangers » avec le pays-hôte n'est pas un heurt entre deux systèmes. Elle ne correspond pas à l'image des héros ou des dieux qui s'entrechoquaient jadis. Elle se déroule à l'intérieur de sociétés dominantes désormais composites, surtout sous leurs

formes urbaines, et productrices d'un éclectisme qui est le matériau incessamment enrichi et manipulé par une technologie commerciale, industrielle ou médiatique. Aujourd'hui, l'orthodoxie est multiculturelle. Elle joue de toutes les cartes. La société dominante traite la diversité même, selon des méthodes qui rendent toutes les différences accessibles à chacun, qui les délient du sens fermé dont les affecte une collectivité particulière, et qui nivellent ainsi les hétéronomies ethniques en les soumettant au code général de la diffusion individualisée. Comme celles que la monnaie met en circulation, toutes les figures sociales possibles doivent être véhiculées partout, grâce aux réseaux de technologies dont l'expansion universelle camoufle les postulats historiques, économiques et idéologiques particuliers. Ce « monisme hybride »[19] a donc ses lois. Il transforme, il « rewrite », il homogénéise, il totalise des contenus assouplis dans un quadrillage durci.

Réciproquement, l'adaptation s'impose plus violemment à des groupes minoritaires. Elles comporte des ajustements plus rapides et une sélection nécessaire dans les modes d'appartenance. Il faut essayer de repérer quelles sont les formes que prennent le maintien, voire l'explication et le renforcement d'une altérité dans le contexte d'une hybridation généralisée. Il y a des points stratégiques. Ils dessinent une géographie des difficultés rencontrées dans la scolarisation (comme en bien d'autres lieux), et des mesures qui peuvent leur être proportionnées. Ces points correspondent à un renforcement ou à une intériorisation du spécifique sous l'effet des stimulations ou des contraintes de l'adaptation à un autre paysage social. Des opérations et des fixations qui, en elles-mêmes, ne sont pas nouvelles dans le groupe, acquièrent une importance toute nouvelle avec l'érosion ou la disparition des sites traditionnels. Parmi les éléments d'appartenance auxquels la conjoncture affecte un fonctionnement inédit et stratégique, deux surtout sont à relever : d'une part, *des pratiques,* manières de faire traditionnelles et propres, se déploient désormais dans le réseau de données différentes qu'impose un autre ordre ; d'autre part, des *fragments de mémoire* collective constituent, de manière consciente ou non, volontaire ou non, les ancrages ou les « arrêts » par lesquels une irréductibilité collective se grave dans les individus. Les premières pourraient désigner « l'actif » d'une appartenance ; les seconds son « passif », si l'on entend par ces deux termes des styles de production et des formes d'inscription.

Politisations

Avant d'examiner ces deux procès historiques, il est nécessaire de les situer dans une évolution plus générale qui donne sa mesure à la rencontre interethnique : la politisation de l'appartenance. Ce qui fonctionnait comme un site et un acquis, comme un ensemble de postulats reçus, devient un enjeu de débats et de choix politiques. La tradition acceptée se mue en histoire à faire. Disputée par d'autres, elle n'est plus seulement la scène de combats politiques mais leur objet. Par « politique », j'entends les rapports de force qui encadrent l'expérience immigrante ou minoritaire en quête d'emplois, de rôles reconnus et de promotions normales. De ces luttes (dont l'école est bien évidemment aussi le terrain), bien des aspects surdéterminent les formes que prend la référence

ethnique : on l'idéologise dès qu'on néglige sa politisation. Qu'il suffise de noter quelques-uns de ces enjeux.

— *Un débat sur le nationalisme.* Les relations entre groupes sont des rapports conflictuels. Impossible donc de souscrire aux vues idéalistes qui supposeraient possible une réglementation de ces conflits par la voie de la « compréhension » mutuelle ou par la seule amélioration technique de méthodes pédagogiques. En fait, l'amélioration technique cache le pouvoir qu'un groupe exerce sur d'autres en définissant lui-même les protocoles de la rencontre. Les intérêts en compétition requièrent une élucidation et une expression *politiques,* celles-là mêmes qu'interdisent, directement ou indirectement, les analyses privilégiant certains aspects d'ailleurs effectifs (culturels, psychologiques ou anthropologiques) du problème.

En particulier, ces rapports conflictuels se poursuivent dans un cadre qui leur est fondamentalement hostile et qu'on a pu caractériser comme une « obsession de l'unité ». La référence *nationale* mobilise aujourd'hui cette « obsession ». Elle donne sa forme première à une politisation de l'ethnique. Elle fournit à un ethnocentrisme le support des institutions publiques. Elle organise l'historiographie revue et corrigée qui, en France, « oublie » les massacres de Sétif en 1945 ou les tortures de la guerre d'Algérie[20], et qui, en faisant croire qu'elle raconte ce qui s'est passé, se fait l'opérateur d'un endoctrinement nationaliste, un instrument efficace pour conformer la société présente à un modèle ethnique de l'État.

Partout naissent ou renaissent des mouvements qui identifient l'*État* à la *nation.* Constatables en bien des pays (depuis la France jusqu'à Israël), liés à la formation des nationalismes depuis trois siècles (un phénomène complexe dont l'analyse historique ne parvient pas, avec ses méthodes usuelles, à découvrir les ressorts)[21], ils en véhiculent la logique : par rapport à un nationalisme, la différence fait figure de trahison. Les tendances nationalistes se traduisent d'ailleurs par des contradictions internes à chaque pays. Ainsi, alors que la Constitution française de 1959 refuse d'identifier la citoyenneté à la nationalité[22], la pratique juridique privilégie la loi nationale du pays d'origine en matière de droits politiques des migrants. Bien plus, alors que le marché économique efface peu à peu la pertinence des frontières (sociétés multinationales, etc.), la référence ethnique à une territorialité (« être chez soi ») revient en force dans la conscience collective. Il semble que l'internationalisation économique appelle (comme un anticorps ?) le développement de nationalismes politiques. De ce chiasme, les immigrés sont à la fois les effets (leurs flux suivent les lois du marché) et les victimes (leur venue irrite des chauvinismes locaux).

Relatives à cet « ethnic nationalism », une action et une réflexion apparaissent urgentes, et d'abord dans l'enseignement scolaire, pour contrecarrer la « nationalisation » de l'État, c'est-à-dire une « ethnisation » des problèmes politiques. Beau sujet pour des cours de morale civique ! Aux recherches sur la compatibilité de nations différentes en un même État, une tradition internationaliste pourrait fournir des bases même si, dans son fonctionnement français, elle a été souvent un produit d'exportation plutôt qu'une règle de politique intérieure. Dans la mesure où un débat public et général sur la « nation » n'a pas lieu, les immigrés restent seuls chargés d'être les témoins d'un internationalisme

parfaitement compatible avec l'État, et ils sont donc ramenés, par l'inégalité des forces en présence, à n'être que les ressortissants de puissances étrangères.

— *Interactions historiques.* Le conflit a aussi pour effet que l'existence sociale d'un groupe *se construit*. Elle n'est réductible ni à une « nature » définie par des caractères biologiques, ni au « système » que produit sa représentation ethnologique ou anthropologique, ni au passé qu'exhume, sélectionne ou invente (pour les besoins d'une cause) un travail historique. Elle se fabrique jour après jour. Elle relève d'une « historicité », si par là on entend la capacité qu'a un groupe de se transformer en réemployant à d'autres fins et pour des usages nouveaux les moyens dont il dispose. La manière dont un groupe est aussi le sujet de son histoire, et pas seulement le produit de contraintes, concerne l'analyse même des données et suggère quelques règles de méthode.

a) Cette créativité collective ne saurait être ramenée à une problématique de l'autonomie. Elle se développe dans *une réciprocité d'échanges historiques.* Elle est organisée et mobilisée par des situations factuelles d'intercommunication[23]. D'où la particulière importance de la dynamique « interrelationnelle » qu'inscrit, dans un groupe d'immigrés, le passage de la première génération à la seconde ou à la troisième génération. On a souvent souligné, depuis Lévi-Strauss[24], que l'isolement a pour effet une inertie, et la confrontation, une stimulation. A cet égard, les nécessités d'adaptation auxquelles des populations immigrées ou minoritaires ont à faire face leur donnent un rôle d'avant-gardes dans la mise en œuvre des moyens dont leur groupe dispose, même si, finalement, cette utilisation novatrice d'un héritage profite davantage au pays récepteur qu'au pays d'origine.

A cette dialectique interrelationnelle manquent souvent les instruments d'analyse et donc d'action. Des recherches sont à poursuivre[25]. Elles pourraient s'inspirer des problématiques élaborées par les études féministes, qui ont analysé la codétermination des figures masculines et féminines en diverses situations historiques, après avoir cru, pendant un temps, pouvoir isoler une « identité » féminine. Ces transformations mutuelles, indissociables de rapports de force, constituent, sur un mode plus ou moins accéléré, la mouvance quotidienne et le murmure créateur de tout groupe vivant. Elles renvoient à cette loi de l'histoire qui fait de la rencontre entre des collectivités, comme entre les deux sexes, le principe même de la génération.

b) Les *représentations* idéologiques, historiques ou mythiques qu'un groupe se donne de lui-même à un moment de son histoire sont elles aussi relatives aux luttes qu'il mène. Elles ne cessent de se transformer, dans la mesure où elles sont les instruments et les effets d'adaptations, de protestations, de pertes ou de projets qui s'articulent sur une conjoncture de relations conflictuelles. Certes, à chaque étape, ces représentations reçoivent également le statut de dire un immémorial de l'identité, mais, en fait, des révisions constantes (portant souvent sur des « détails » plus importants que les schèmes généraux) marquent sur les récits collectifs les réemplois et les croyances hétérogènes dont ils sont successivement les repères. Malgré leur apparente plus grande stabilité, ces représentations ne sont pas moins rusées ni moins subtiles que les tactiques conjoncturelles qu'elles régulent ou légitiment, ni plus fixes ou plus lisibles. Elles appartiennent à l'histoire. Elles servent des combats. Les « dépolitiser », les muer en

monuments identificatoires, c'est se tromper sur la manière dont fonctionnent ces outils d'une historicité sociale ; c'est aliéner leurs usages en les privant des espaces de jeu et d'adaptation que leur fournit un espace de symbolisations.

— *Crises internes.* La confrontation interethnique est une épreuve et un moment décisif (une *crisis*) pour les représentations traditionnelles. Elle en dévoile les contradictions internes que « tenait ensemble » la relative stabilité du territoire, de la langue et du groupe même. Un « sol » commun rendait compatibles tous les éléments hétérogènes qu'une symbolisation rassemble et qui permettent une mobilité dans le champ de la même tradition. S'il vient à manquer, cette hétérogénéité déploie sa force d'éclatement. Plus encore, les hiérarchies sociales (les « autorités ») jadis acceptées perdent leur légitimité auprès des membres du groupe qui se déplacent et rencontrent d'autres types de structuration sociale. Sous ces formes et bien d'autres, le conflit avec d'autres groupes n'est pas le plus important. Il entraîne, dans la communauté minoritaire, des luttes internes concernant les modalités d'une adaptation ou d'une résistance. Des stratégies différentes révèlent ou exacerbent des tendances qu'une politique collective autonome était auparavant capable de réguler. Les critères traditionnels s'opposent à propos de choix inédits à faire. Des solidarités jusque-là muettes se brisent.

Cette altération interne surprend bien des communautés immigrantes ou minoritaires. Elle exige un travail tout nouveau de sélections dans le passé, de contrats dans le présent et de projets communs encore possibles. Certes, souvent les itinéraires personnels de l'adaptation enlèvent peu à peu à ces crises leur violence et même leur intérêt. En bien des cas, l'assimilation réussie fait oublier aux individus les problèmes collectifs de leur communauté immigrante d'origine. C'est une solution, mais elle ne saurait être la seule et fondée sur l'évitement de la question interethnique. En fait, elle apparaît moins fréquente, pour diverses raisons (croissance de l'immigration, affirmation politique d'une double appartenance dans la deuxième génération, etc.). De toute façon il reste nécessaire d'analyser aussi les stratégies de ce qu'on pourrait appeler des *politiques de « diaspora »*[26], capables de déjouer la contrainte qui impose une alternative entre l'assimilation et le retour au pays d'origine et qui loge l'expérience collective elle-même dans le vide transitoire d'un « entre-deux ».

— *Algériens et Bretons, même combat ?* Enfin il faut s'interroger sur le problème délicat des relations qui peuvent exister entre les formes sociales que prennent, dans un même pays, l'altérité ethnique d'origine extérieure (par exemple, en France, les Portugais, les Maghrébins, etc.) et l'altérité ethnique relevant d'une histoire intérieure (par exemple, les Bretons, les Basques, les Corses, etc.). La logique administrative et juridique tend à les séparer sur la base d'une distinction simple : êtes-vous citoyens français, ou non ? Cette classification n'est pas si claire et ne va pas de soi. Les diverses communautés vivant en France présentent des différences ethniques et sociales évidentes qu'on ne peut confondre, du point de vue de leurs économies propres. Mais, d'un point de vue politique, le problème se pose autrement : la reconnaissance légale de droits *collectifs* concerne également ces communautés et peut fonder entre elles une solidarité politique. Dans cette perspective, n'est dirimant ni le privilège de la citoyenneté, d'ailleurs assez libéralement accordé par la France

(la communauté italienne ou maghrébine résidant en France comporte des membres qui sont « naturalisés » et d'autres qui ne le sont pas), ni « l'éloignement culturel » (la société basque diffère plus de l'Ile-de-France que la société piémontaise), ni le déplacement géographique supposé propre à l'immigration (il y a aussi à Paris des immigrants corses, basques ou bretons, séparés de leurs origines locales depuis une ou plusieurs générations), ni même le fait historique d'avoir des passés différents (c'est également le cas, en France, pour 200 000 Basques tout comme pour 900 000 Portugais). Un Voltaïque et un Vietnamien ne sont d'ailleurs pas plus proches entre eux que d'un Parisien, et l'accueil qui leur est fait à Paris les sépare encore plus : caser les deux premiers dans la catégorie « étrangers », c'est occulter leur hétérogénéité ; réciproquement, leur assigner la naturalisation comme seule voie d'accès à des droits politiques (et d'abord au droit de vote), c'est leur accorder une légitimité politique au prix d'une procédure qui signifie généralement un effacement de leur spécificité.

Au lieu de la politique qui fétichise l'étranger en l'isolant, ou la citoyenneté en la posant comme seule issue, paraît préférable une alliance entre collectivités qui ont en commun la revendication de droits reconnus au titre même de l'appartenance à un groupe ethnique et du rôle qu'il joue déjà dans la vie politique. On aurait alors un slogan du type : « Algériens et Bretons, même combat », — un slogan refusant, pour les premiers, l'enfermement dans le ghetto d'une poche « étrangère » et, pour les seconds, la domination de l'idéologie nationale[27]. Inscrite dans la logique d'une décentralisation ou d'un fédéralisme, cette alliance pourrait procurer à chaque communauté ethnique les moyens politiques de développer sa propre spécificité sans être pour autant une troisième voie imposée à tous ses membres.

Répertoires de pratiques

— *Des styles*. Les expériences de migrants comportent des formes très variées selon les étapes de l'implantation dans le pays-hôte. Ainsi « l'immigration de travail » (emplois d'adultes, surtout des hommes, en des lieux de travail) se distingue qualitativement de « l'immigration de peuplement » (installations de familles dans la vie de la cité). De la « première génération », éloignée d'une appartenance première qui lie encore par tout un réseau de solidarités économiques et familiales, se détache la seconde, jouant sur une double appartenance, comme les Beurs[28]. Il en va de même pour les collectivités minoritaires, selon les niveaux où peut encore s'affirmer leur différence : une puissance économique, une unité linguistique, un ensemble de coutumes, des institutions locales, des moyens propres d'expression. La socialité minoritaire varie avec les registres qu'elle peut utiliser.

A ces disparités s'ajoutent les distorsions internes que provoque l'impact de la société ambiante. Par exemple si une conscience *collective* est accrue, dans le groupe, par l'immigration des familles, elle est contredite, chez ses membres, par les conduites et les ambitions *individualistes* qu'appelle une participation à la logique socio-économique du pays récepteur. Ou bien, autre paradoxe, dans les minorités françaises, l'intensification des revendications *« culturelles »* est liée à un amoindrissement *économique* et politique, de sorte

que les communautés accroissent leurs exigences au moment où elles dépendent davantage de moyens concédés par le pouvoir central.

Il est donc très difficile de relever des formes communes et des types stables dans la variété des parcours tracés par l'adaptation ou la résistance. A définir les situations en termes de catégories socioprofessionnelles ou de « ménages », de statuts administratifs, de comptages démographiques ou budgétaires, on procède à des coupes statiques laissant hors champ les opérations mêmes (stratégies, tactiques, protocoles) dont on calcule les effets. Si, grâce à des comparaisons et corrélations, l'analyse statistique permet de mesurer des évolutions, elle ne saisit pas les ressorts de leur dynamique.

On peut tenter d'y ajouter l'analyse des *procédures* mêmes grâce auxquelles des « minoritaires » s'approprient, changent et améliorent les situations qui leur sont imposées. Il ne s'agit plus dès lors des *conditions* dans lesquelles ils se trouvent, mais des *opérations* par lesquelles ils en font leur histoire, non plus d'états, mais d'actions et de « styles » spécifiques. Les études, trop rares, consacrées aux styles différents de procédures et d'écritures qui pourtant sont également scientifiques[29] peuvent servir de modèle ; il faut les étendre aux styles qui caractérisent aussi, dans le brouhaha laborieux d'une école, d'une usine ou d'une rue, les opérations faites par les membres de communautés différentes. Quelques remarques à leur sujet préciseront « l'actif » de l'appartenance.

— *Des manières de parler.* Un premier indice de l'importance qu'il faut accorder à ces manières de faire concerne le rapport qu'un groupe entretient avec sa langue. D'après les recherches récentes en « ethnographie de la communication » ou en « ethnographie du parler » *(ethnography of speaking)*[30], un groupe a en propre moins la langue dont il se sert (le dictionnaire et la grammaire tels que les définit une linguistique) que les *usages* qu'il en fait, ses manières de l'employer socialement, les modes d'emploi, protocoles, finesses et « bons coups » ajustant la langue à un labyrinthe de conjonctures interlocutoires, en somme une économie interrelationnelle de la langue. Ces usages s'articulent évidemment sur les structures caractéristiques de la langue, mais ils ne cessent de générer de nouvelles formes lexicales ou syntaxiques. Au « trésor » de la langue, ils ajoutent des possibilités inattendues. Bien plus, ils s'accommodent fort bien d'apports linguistiques extérieurs qu'ils « traitent » (comme en peinture) selon les « manières » ou les styles qui leur sont propres. Ils survivent même à la langue dans laquelle ils jouaient ; ils peuvent s'exercer hors de l'espace « maternel » ou local, en des langues étrangères dont ils développent des ressources inconnues par une prolifération de « tours » nouveaux qui y prennent souvent la figure d'« erreurs » verbales ou grammaticales[31]. Bien loin qu'un groupe soit identifiable à sa langue (c'est-à-dire, finalement, au système par lequel notre linguistique la représente), bien loin que son autonomie ait pour mesure la conformité à une « pureté » (décidée par qui ?) de sa langue, il se caractérise par ces opérations effectuées d'abord dans le champ d'un héritage linguistique et susceptibles de s'exercer ailleurs, en d'autres régions.

Sans doute *l'oralité* est-elle le mode privilégié et le plus reconnaissable de ces opérations. Elle se distingue des protocoles scripturaires par la virtuosité avec laquelle les usages de la langue parlée s'ajustent à une multiplicité de situations singulières. Ses « performances », exécutées avec une maestria qu'on leur

reconnaît lentement (après les avoir longtemps jugées à l'aune d'une docilité aux lois de l'écrit), attestent un art tacticien de l'adaptation à d'incessants changements. En raison même de sa mobilité, l'oralité joint deux caractéristiques : 1) plus que l'écrit, elle explicite en pratiques langagières le style propre d'un groupe ; 2) elle dépend davantage des hiérarchisations (valorisantes ou dévalorisantes) qui régissent les rapports de force entre les groupes et donc entre leurs pratiques (ainsi en est-il pour les tours de phrase, les idiolectes, les accents, etc.). Forme la plus sensible de la communication verbale, elle unit donc en elle une plus grande *inventivité,* susceptible de modaliser toutes les ressources musicales et sémantiques d'une langue en fonction d'échanges circonstanciels, et une plus grande *violence,* passive (une répression) ou active (une domination), due au fait que le parler est pris dans les luttes sociales. Alors que la langue écrite est plus distante des poétiques interlocutoires et des stigmatisations sociales, l'oralité manifeste davantage et ne cesse de croiser un style de créativité et des situations de conflit [32]. Elle associe l'art de faire aux combats pour vivre, ce qui est la définition même d'une pratique.

— *Spécificités praticiennes.* Les procédures propres à un groupe continuent donc à s'exercer sur des matériaux et en des sites linguistiques transformés par la conjoncture (par exemple, par des types nouveaux d'échanges socio-économiques). De même, des manières d'habiter un espace, spécifiques à une communauté, se maintiennent là où les conditions objectives de l'habitat ont changé ; elles permettent, en s'y ajoutant, de s'approprier le nouveau paysage [33].

Sans doute y a-t-il des seuils au-delà desquels ces pratiques s'effritent elles-mêmes, cédant peu à peu aux usages propres à une nouvelle appartenance et à la contrainte exercée par un autre cadre sociolinguistique. Du moins peut-on, de ces analyses sociolinguistiques, retenir déjà quelques conséquences relatives à la rencontre interethnique.

a) Si les manières d'utiliser un espace (linguistique, géographique, etc.) survivent à la transformation de cet espace, si elles sont plus caractéristiques et plus durables que les lieux où elles s'inscrivent pendant un temps, alors, dans les situations créées par un déplacement, c'est à ces pratiques, à leur art, à leurs combinaisons qu'il faut d'abord accorder le droit et les moyens de s'exercer en manières d'habiter, de soigner, d'enseigner, etc. Par ce biais aussi, on reconnaîtra dans un groupe les activités spécifiques par lesquelles il invente son histoire et participe à des renouvellements plus larges, au lieu de l'aliéner en l'identifiant à ses lieux d'origine et au théâtre passé de ses productions.

b) L'apparente homologie entre les systèmes linguistiques devient trompeuse (comme dans le cas d'autres systèmes, géographiques, anthropologiques, etc.). Cette homologie est l'effet de procédures cohérentes et contrôlables mises au point par une même discipline occidentale, la linguistique. Elle est produite par un ensemble particulier de pratiques qui se portent, hors de notre langue d'origine, vers un nombre croissant de langues étrangères. Elle résulte de « manières de faire » spécifiques, liées à notre histoire et à des critères qui nous sont propres, tout comme l'ethnologie étend le style de nos procédures à des sociétés différentes. De ce point de vue, la linguistique relève de la capacité (signalée plus haut) qu'a une société de pratiquer d'autres langues selon sa manière de

traiter la sienne. Elle camoufle, sous des méthodes certes valables et efficaces mais prétendument universelles, l'hétéronomie qui existe entre nos pratiques d'une langue et d'autres types de pratiques linguistiques.

Il y a en effet une hétérogénéité effective entre les langues selon les façons dont elles sont parlées. Ce fait interroge, en particulier, la pédagogie qui suppose souvent que la langue, quoique obéissant à des règles différentes, est une réalité de même nature dans toutes les sociétés. Reconnaître, au contraire, que les langues parlées sont des champs organisés par des pratiques sociales différentes au Maghreb ou en France, au Mexique ou aux États-Unis ; qu'elles se distinguent donc non seulement par des variations de normes à l'intérieur de systèmes homologues, mais par des fonctionnements qualitativement étrangers les uns aux autres ; qu'elles sont, pour un groupe, l'articulation spirituelle d'une réalité fondatrice alors que, pour un autre, elles objectivent un réseau de compatibilités et d'échanges entre des individus ; que, dans une société, elles participent à la mise en scène corporelle d'actes de langage et, dans une autre, elles assurent la distribution de valeurs d'énoncés ; c'est percevoir aussi, dans les fautes ou les innovations d'un parler, des marques tracées dans une langue par une pratique qui vient d'ailleurs, des « signatures » d'usages différents, des gestes relatifs à d'autres manières de procéder et d'agir. Alors seulement, on peut chercher comment développer dans une même langue une diversité tacticienne susceptible de l'enrichir sans effacer des spécificités opérationnelles.

Pour fondamentale qu'elle soit, la langue ne correspond qu'à un régime de ces pratiques. Le droit, le mariage et la famille, l'héritage, la criminalité et la pénalisation, la médecine et la cuisine, les soins du corps, l'usage du jour et de la nuit, l'organisation de l'espace et du temps, tous ces « lieux » essentiels d'une société sont affectés d'une spécificité moins par les objets, outils ou concepts qui les meublent, que par les manières de s'approprier, utiliser et penser ces ensembles d'éléments. Il n'est pas sûr que ces manières de faire soient entre elles cohérentes. Leurs combinatoires résultent dejà d'une multitude de compromis historiques et, de ce fait, elles rendent possibles des adaptations et des sélections à venir. Mais il est sûr qu'à extraire de ces labyrinthes de tactiques les objets ou les énoncés qui nous paraissent topiques nous n'aurions plus de ce corps social différent que des pièces inertes et, de plus, non pertinentes, même si leur collection induit chez nous les plus brillantes constructions. Il faut donc plutôt revenir à ces pratiques inassimilables qui « agissent » une spécificité.

Mais voici qu'elles s'introduisent d'elles-mêmes chez nous. L'expérience immigrante fait entrer dans notre aire cette économie tacticienne. Les procédures hier exotisées ou remplacées par nos propres pratiques s'implantent à l'intérieur de ce que nous *faisons* de l'espace où nous habitons. Aussi n'est-il pas surprenant que, par une sorte de lucidité sur la vraie nature des confrontations ethniques, les allergies les plus violentes se manifestent à l'encontre des « manières » étrangères de réemployer notre espace et contre les « erreurs » ou les « barbarismes » qui signalent, parmi nos façons de faire, ces usages différents de notre territoire.

— *Fragments d'histoire.* Cette violence même éclaire l'enjeu. La confrontation avec ces manières hétérogènes de pratiquer notre terrain amorce une désappropriation. Elle entraîne pour les « propriétaires » une perte qui apparaîtra

encore plus menaçante quand le conflit prend la figure de statuts ravis et de biens enlevés et que toute promotion de « l'étranger » semble déloger un autochtone. Quoi qu'il en soit, la rencontre ne laisse pas intacte la majorité. Des heurts et des transformations réciproques insinuent partout, avec les débris d'exclusivités antérieures, un danger qui est indissociable d'un renouveau commun.

Mais pour les minoritaires, le coût est bien plus élevé, au prorata de risques plus grands. En particulier, l'immigré joue gros : il perd davantage, mais pour gagner plus. Si l'on s'en tient aux aspects de ce défi qui se rapportent à l'appartenance, la perte concerne d'abord la nécessité de poursuivre une histoire hors du territoire, du langage et du système d'échanges qui la soutenaient jusque-là. Les pratiques, on l'a vu, se développent à partir de cette perte. C'est en fonction de cette distance que se forme une représentation de tout ce qui vient à manquer : la tradition se mue en régions imaginaires de la mémoire ; les postulats implicites du vécu apparaissent avec une lucidité étrange qui rejoint souvent, par bien des traits, la perspicacité étrangère de l'ethnologue. Les lieux perdus se transforment en espaces de fiction offerts au deuil et au recueillement d'un passé.

Mais, phénomène plus notable parce que plus déterminant, l'adaptation à un autre site social provoque aussi la mise en morceaux des références anciennes et, parmi les débris qui en restent attachés aux voyageurs, certains se mettent à jouer un rôle intense et muet. Ce sont des fragments de rites, de protocoles de politesse, de pratiques vestimentaires ou culinaires, de conduites de don ou d'honneur. Ce sont des odeurs, des citations de couleurs, des éclats de sons, des tonalités... Ces reliques d'un corps social perdu, détachées de l'ensemble dont elles faisaient partie, acquièrent de ce fait une force plus grande mais sans être intégrées à un tout, comme isolées, inertes, plantées dans un autre corps, à la manière des « petits bouts de vérité » que Freud repérait précisément dans les « déplacements » d'une tradition [34]. Elles n'ont plus de langage qui les symbolise ou les réunisse. Elles ne forment plus une histoire individuelle qui naîtrait de la dissolution d'une mémoire collective. Elles sont là comme endormies. Leur sommeil pourtant n'est qu'apparent. Si on y touche, d'imprévisibles violences se produisent.

Ces fragments se réfèrent à un autre modèle « culturel », de plus en plus répandu. Enchâssés dans les pratiques, latents et disséminés comme les statuettes familières qu'on fourrait jadis dans les coins des maisons, esprits silencieux du lieu mais « esprits » qui ne sont que détails matériels, ils ont ceci de particulier qu'ils n'organisent plus la vie sociale, professionnelle, administrative ou familiale ; ils la *ponctuent* de repères apparemment insignifiants et pourtant décisifs.

Un exemple notoire en est fourni par ce qui survit d'une tradition religieuse (islamique, protestante, catholique) chez des émigrés qui ne pratiquent plus et ne se disent même plus croyants. Cette tradition demeure pourtant déterminante, mais sur le mode de fragment relatifs à des systèmes effrondrés ou abandonnés. Certains gestes, certains objets, des airs, des anniversaires, des parfums gardent en effet, dans le texte des jours et des travaux, la fonction capitale qu'a dans un texte écrit la ponctuation. Ils scandent, avec des signes hétérogènes aux lettres qui organisent du sens, la pratique de l'ordre lexical et syntaxique imposé

par la société dominante. Ce sont des « signifiants », mais on ne sait plus de quoi. Ces sigles matériels, on les appelle des « superstitions », d'un mot désignant ce qui excède *(super-stare)* et transgresse l'assimilation. Ils ont un rôle *métonymique* (ils disent la partie pour le tout effacé), *historique* (ils représentent la place du mort), *elliptique* (de ces citations on ne connaît plus ni le sens ni la référence) et *poétique* (ce sont des inducteurs d'inventions).

Par eux se garde, têtue, morcelée, muette, échappant aux mainmises, une altérité ethnique. Cette forme d'appartenance, gravée dans les pratiques sociales à la manière de bijoux de famille sans valeur, n'est probablement pas moins prégnante que ne l'était auparavant la conformité à des orthodoxies socioculturelles, puisqu'on découvre peu à peu à quel point cette conformité est rusée, tacticienne et joueuse dans l'espace que lui ouvre un système de croyances. Avec ces reliques apparemment triviales, il y a moins de jeu ; elles obligent, même si c'est en silence et ponctuellement ; elles ramènent dans le champ de ce qu'on « sait bien » les irruptions d'un « mais quand même...». Elles représentent ce qui est le plus méconnu par les pédagogies qui font naïvement confiance aux contenus de savoir et ne perçoivent même pas les scansions matérialistes par lesquelles un groupe défend, à l'insu des maîtres, son rapport présent à un patrimoine dispersé.

L'école de la diversité

Ces figures de groupes différents, soit dans les représentations que nous en fabriquons, soit dans les altérations provoquées par un exil hors du pays d'origine, permettent de préciser quelques démarches possibles dans le champ scolaire de leur confrontation[35]. Un préalable s'impose. L'expérience de cette rencontre est d'abord *pour nous* une école de la diversité, une initiation à des « économies » sociales dont nous ne saisirons jamais le secret (elles sont étrangères aux paradigmes qui sont devenus officiellement les nôtres) et qui pourtant dévoilent dans nos sociétés mêmes des aspects voués à l'illégitimité par nos propres critères. Nos méthodes pédagogiques pourraient en tirer profit par quelques orientations plus explicites.

1) Exhumer du savoir acquis les *démarches* réelles qui le produisent. En fait l'enseignement les cache souvent par l'exposé de leurs résultats. Aux différents niveaux du travail technique et de son histoire passée ou présente, ces pratiques appartiennent à la catégorie générale des savoir-faire, procédures et techniques dont relèvent aussi les pratiques sociales d'autres groupes ethniques ou culturels. En les explicitant, on améliorait donc la connaissance des opérations sélectionnées qui donnent accès à nos savoirs. On permettrait également aux membres des minorités de mieux repérer les différents « styles » qui distinguent des leurs les opérations privilégiées par le pays-hôte, et de pouvoir développer, par une sorte de polyglottisme pragmatique, une diversification des pratiques selon les milieux et les objectifs.

2) Manifester aussi le rapport du savoir avec des formations sociales qui répondent encore à un type *ethnique ou familial*. L'enseignement donne fréquemment la représentation d'un système complexe de savoirs, imposé comme un tout homogène à des « étrangers ». Ce théâtre pédagogique indexe

bien l'existence d'un minimum cohérent de règles assurant les vérifications ou les falsifications des connaissances. Mais il n'en est pas moins fictif. Il soustrait à la visibilité les conflits, souvent sauvages mais feutrés, entre des « familles » (des généalogies, des clientèles, des associations d'Anciens) dont notre discours officiel, démocrate et scientifique, ne veut plus « connaître » le caractère ethnique. Le but n'est pas de démystifier la crédibilité du savoir (ce serait ridicule, dangereux et faux), mais de ramener dans le discours qui l'occulte l'existence de forces collectives compétitives, et donc de fournir des instruments d'analyse à des minoritaires qui vivent leur propre situation en termes d'appartenance. Alors que l'idéologie cache « l'ethnique », empêche donc de le penser, et risque de le livrer sans contrôle à des passions racistes, il y aurait plutôt à élucider les lois tacites, les initiations, les règles d'honneur, d'allégeance et de solidarité propres à ces « familles », en collaboration avec les membres de groupes qui en maîtrisent mieux que nous les jeux subtils ou féroces. Ce serait cesser de leur fournir une image qui les trompe sur la société où ils habitent en marginaux et qui finit par les tromper sur eux-mêmes [36].

3) Promouvoir dans l'école une *gestion de la socialité.* Souvent l'enseignement oscille entre une problématique des relations intersubjectives et une problématique des contenus objectifs de savoir. Entre les deux se situeraient une connaissance et un apprentissage des protocoles et contrats sociaux. Dans certains établissements, par exemple dans les *high schools* aux USA, cet apprentissage semble privilégié au détriment du savoir. Il n'en constitue pas moins les laboratoires où s'expérimentent, par essais et erreurs, les formes objectives et régulées que peuvent trouver des compétitions. Ces manières de faire sont des opérateurs de société. Elles la produisent. Il ne s'agit plus là d'exprimer des subjectivités, mais d'entreprendre des travaux pratiques de socialité [37]. Les tensions et les conflits qui agitent tout particulièrement les relations interethniques appelleraient d'autant plus ces exercices, analogues dans le champ social à ce qu'est la traduction dans le champ linguistique, et véritable école de la diversité.

Michel DE CERTEAU

Ce texte est tiré d'un rapport présenté à l'OCDE (16-18 janvier 1985) pour une réunion d'experts sur le thème *Educational Policies and Minority Social Groups.* Il a été partiellement publié sous le titre « L'actif et le passif des appartenances », *Esprit,* numéro intitulé *Français/immigrés,* juin 1985, pp. 155-171. Dans son introduction à ce numéro, Olivier Mongin remarque : « On notera les réticences de Michel de Certeau vis-à-vis d'une articulation nécessaire, selon nous, entre le culturel et le politique. La revendication culturelle est pour lui le moyen de contourner ou de limiter l'intervention du politique, ce qui le conduit à mettre sur le même plan Bretons et immigrés. Reste que les uns bénéficient du modèle politique, alors que les autres en sont exclus » (n. 11, p. 5). En réponse, Michel de Certeau lui adressa la lettre suivante, qu'il souhaitait voir publier, ce que nous faisons avec l'aimable autorisation de son destinataire. (NDLR.)

28 juillet 1985

Cher Olivier,

*Relativement au vaste et riche panorama d'une réflexion (très différenciée) sur l'immigration, dans le numéro d'*Esprit *de juin, je t'envoie juste cette brève réponse à ta note 11, p. 5, suggérant que, par l'hypothèse d'un slogan « Algériens et Basques, même combat », je voulais « limiter l'intervention du politique ». Mon propos est exactement inverse. Je veux défendre une* autonomie *du politique à l'encontre de ce que j'ai appelé une* « ethnisation » *du politique. Je crois très dangereuse la politique qui identifierait ses objectifs et ses manifestations à la seule défense d'un groupe ethnique et de ses particularités socioculturelles. Cette politique-là, même si elle est minoritaire, reste en son principe chauviniste. Elle identifie les problèmes de l'État ou de la nation à ceux d'un groupe particulier. Elle est du même type que la politique majoritaire qui circonscrit les intérêts de la nation à ceux du groupe le plus important — aux Blancs (États-Unis), aux régions favorisées par l'histoire (France), aux juifs, voire aux Ashkenazes (Israël), etc. Cette politique est enkystée dans un particularisme ; elle perd de vue la promotion et la gestion de droits* communs *dans un État. Un corporatisme (minoritaire ou majoritaire) se substitue finalement à une stratégie des rapports de force dans la nation.*

Si on refuse cette ethnisation du politique, si donc on maintient une distinction nécessaire entre une réalité socioculturelle et des actions ou représentations politiques, on peut envisager, au niveau politique, des alliances et des mouvements qui ne sont pas définis par la seule spécificité ethnique mais permettent de l'inscrire dans une problématique plus vaste. Ainsi, naguère, contrairement à la position prise par les groupes indiens nord-américains, l'association internationale des ethnies indiennes sud-américaines a élaboré un programme destiné à assurer la défense de valeurs propres (éducation, médecine, coutumes) grâce à une alliance avec des mouvements ruraux non indiens : cette alliance politique, *bien loin de dévaluer une revendication ethnique ou de « diminuer » le politique, attestait une intelligence stratégique assez remarquable du mode sur lequel des intérêts particuliers différents (ceux des mouvements indiens et ceux des mouvements paysans) peuvent s'associer pour avoir un impact suffisant dans un état des rapports de force*. Elle distinguait, d'une planification socioculturelle très précise une action politique générale qui était la condition de possibilité d'un autre ordre et d'un respect des différences en chaque pays sud-américain.*

L'idée d'une association entre Algériens et Bretons représentait pour moi une hypothèse (je ne suis pas sûr que ce soit la meilleure) concernant la forme politique *susceptible de promouvoir, dans le champ français, la défense des droits collectifs propres à chaque groupe. Donc non pas la diminution, mais l'explication d'une dimension politique du problème. A contrario, on peut souligner que toute administration tend à séparer les « cas », à refuser les alliances entre groupes différents et donc à « diviser pour régner » : la réduction des protestations à leur spécificité socioculturelle a pour effet dernier la suppression du problème politique.*

Ces choses ne sont donc pas aussi claires que tu le dis. Mais c'est à discuter. Amitiés.

Michel de Certeau

* Cf. Yves Materne et Michel de Certeau, *Le réveil indien en Amérique latine*, Paris, Cerf, 1977.

NOTES

1. Cf. la synthèse publiée par l'OCDE, *The Education of Minority Groups. An Enquiry into Problems and Practices of Fifteen Countries*, Paris-Hampshire, Gower, 1983.

2. Cf. Erik ALLARDT, « Implications of the Ethnic Revival in Modern Industrialized Society : a Comparative Study of the Linguistic Minorities in Western Europe », *Commentationes Scientiarum Socialium*, 12, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 1979, et pour les USA, Michael NOVAK, *The Rise of the Unmeltable Ethnics*, New York, Macmillan, 1972.

3. John W. BENNETT, *The New Ethnicity : Perspectives from Ethnology*, St. Paul, West Publishing, 1975. Particulièrement importantes ont été les contributions ethno- et sociolinguistiques de Joshua A. FISHMAN, *Advances in the Sociology and Languages of Wider Communication in Developing Nations*, Stanford, Stanford University Press, 1972.

4. Cf. Wsevolod ISAJIW, « Definitions of Ethnicity », *Ethnicity*, 1974, 1, pp. 111-124. Signalons aussi, revue plus ancienne, *Plural Societies*, La Haye.

5. Les recherches françaises à ce sujet sont présentées dans *Pluriel*, 1982-1983, n° 32-33, *Minorités. Ethnicité. Mouvements nationalitaires* (colloque tenu à Sèvres par l'Association française des ethnologues). Jean-Pierre Simon y note la « répugnance à l'interethnique et au minoritaire » qui caractérise la tradition ethnologique française mis à part quelques « oasis » (BASTIDE, BALANDIER), *op. cit.*, pp. 13-26. L'absence d'un champ spécifique (encore patente dans le Rapport Godelier, *Les Sciences de l'homme et de la société en France*, Paris, Documentation française, 1982) se rattache sans doute à la fois à une tradition centralisatrice, au passé antirépublicain des revendications minoritaires et aux orientations structuralistes ou marxistes de la recherche jusqu'à une période très récente.

6. Notables, à cet égard, les travaux sociopolitiques de Nathan GLAZER (cf. *Ethnic Dilemmas, 1964-1982*, Harvard University Press, 1983) et les études comparatives de Jerzy SMOLICZ sur les pratiques ethno-linguistiques (cf. « Is the Monolingual Nation-State Out-of-Date ? », *Comparative Education*, vol. 20, n° 2, pp. 265-286 ; « Multiculturalism and an Over-Arching Framework of Values : Some Educational Responses for Ethnically Plural Societies », *European Journal of Education*, vol. 19, n° 1, 1984, pp. 11-25).

7. Le concept d'« identité » fait l'objet d'un débat en cours. Cf. *L'identité*, Séminaire dirigé par C. LÉVI-STRAUSS, Paris, Grasset, 1977 ; M. ORIOL, « Identité produite, identité instituée, identité exprimée... », *Cahiers internationaux de Sociologie*, 6, n° 6, 1979, pp. 19-28 ; C. CAMILLIERI, « Identités et changements sociaux », *Identités collectives et changements sociaux*, Toulouse, Privat, 1980, pp. 331-344 ; S. ABOU, *L'identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, Anthropos, 1981 ; G. GRANDGUILLAUME, « Langue, identité et culture nationale au Maghreb », *Peuples méditerranéens*, n° 9, 1979, pp. 3-28.

8. Cf. Rodolfo ACUNA, *Occupied America. The Chicano's Struggle toward Liberation*, New York, Harper & Row, 1972. Autre exemple plus récent : en nombre important, des Noirs nord-américains que leur promotion détache d'un prolétariat noir plus démuni que jamais, sont aujourd'hui amenés à juger « périmée » ou « archéologique » la question raciale aux États-Unis ; la compétition économique serait pour eux la règle essentielle.

9. Cf. par exemple Stanley ARONOWITZ, *False Promises. The Shaping of American Working Class Consciousness*, New York, Mc Graw-Hill Book Co., 1974.

10. Cf. Françoise BIOT et Gilles VERBUNT, *Immigrés dans la crise*, Paris, Éditions ouvrières, 1981, pp. 171-181.

11. Sur l'apparition et le développement de l'individualisme occidental (problème très discuté), cf. C. B. MACPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press, 7e édition, 1977 ; Alan MACFARLANE, *The Origins of English Individualism*, Cambridge University Press, 1979.

12. Ainsi, pour Hans KELSEN, fondateur de l'école autrichienne (*Théorie pure du droit*, traduction de Ch. Einsenmann, Paris, Dalloz, 1962, p. 438), la base du droit est « le postulat de la souveraineté de l'individu, de sa liberté ». De même, pour John RAWLS (*A Theory of Justice*, 1971, Harvard University Press, 7e édition, 1976), le « concept de la société bien ordonnée » a pour fondements la catégorie du « chacun » (everyone) (p. 453 ss) et la notion d'« unité du moi »

(the unity of self) qui définit la société à partir des individus et de leurs associations (pp. 560-567). D'où les deux principes sur lesquels repose la justice : 1) chaque personne doit avoir un droit égal sur la base de la liberté la plus étendue compatible avec une liberté semblable pour les autres ; 2) les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de telle sorte qu'elles soient simultanément a) raisonnablement susceptibles d'être à l'avantage de chacun ; b) attachées à des postes et à des charges accessibles à tous », *op. cit.*, p. 60.

13. Dans ses *Leçons sur l'égalité*, Paris, Fondation Nationale des Sciences politiques, 1984, Lucien SFEZ soumet à une analyse critique de ses figures historiques ce qu'il appelle « la théologie de l'égal ».

14. Sur la notion de « maison » et sur les sociétés à « maisons », cf. en particulier Claude LÉVI-STRAUSS, cours des années 1976-1982 et *Paroles données*, Paris, Plon, 1984, pp. 189-241.

15. Ces pratiques (services réciproques, hospitalité, échanges de cadeaux, etc.) ont évidemment une valeur économique et elles n'échappent pas à un contrôle social sourcilleux, mais elles ne s'inscrivent pas dans la loi du marché, fondée sur cet équivalent général qu'est la monnaie. Aussi ne figurent-elles pas dans les calculs financiers et budgétaires.

16. Plus généralement, les «cultures » seraient des *économies* vaincues ou méconnues par d'autres, ou bien transversales et mineures, ou encore en réserve par rapport aux économies dominantes et se développant soudain quand la conjoncture s'y prête (cf. en France, pendant l'Occupation). Elles représentent, ni plus ni moins symboliques que les autres, des types différents de « commerce », parfaitement compatibles sur un même territoire, mais hiérarchisées. Dans la société française, par exemple, des « manifestations » supposées « culturelles » (le carnaval, le banquet de village, et jusqu'à la réunion de famille) constituent des économies (provisoirement ?) refoulées par l'histoire : alors même que ces îles sont progressivement occupées par une technologie touristique, elles ponctuent encore le territoire de lieux organisés par des principes *économiques* hétérogènes (la propriété collective, l'échange de dons, l'allégeance familiale, etc.).

17. A la déchéance de la puissance paternelle (loi du 24 juillet 1889), qui va permettre de multiplier les interventions du juge et de l'État pour défendre les droits individuels de l'enfant, correspond d'ailleurs « la séparation des Églises et de l'État » (loi du 9 décembre 1905). La synchronie a sa logique.

18. Cf. les réflexions de Françoise HÉRITIER-AUGÉ (« Famille », dans *Encyclopaedia Universalis, Supplément*, t. 1, *Le savoir*, 1985, pp. 534-538), et de Claude LEFORT (« L'individu », *Passé présent*, n° 1, Ramsay, 1982).

19. « Hybrid Monism », cf. J. SMOLICZ, « Culture, Ethnicity and Education : Multiculturalism in a Plural Society », dans J. MEGARRY, S. NISBET et E. HOYLE éds, *World Year Book of Education 1981 : Education of Minorities*, New York, Nichols Publishing Co., p. 19.

20. Cf. Suzanne CITRON, *Enseigner l'histoire aujourd'hui. La mémoire perdue et retrouvée*, Paris, Éditions ouvrières, 1984.

21. Sur ses formes actuelles, cf. Franjo TUDJMAN, *Nationalism in Contemporary Europe*, New York, Columbia University Press, 1981. En France, il faudrait reprendre l'analyse des rapports entre « République », « Patrie » et « Nation » (cf. par exemple Charles RENOUVIER, *Manuel républicain de l'homme et du citoyen, 1848*, Paris, Garnier, 1981), ou l'histoire de l'« idéologie nationale » (cf. des livres encore essentiels : Jean-Yves GUIOMAR, *L'idéologie nationale*, Paris, Champ libre, 1974 ; G. WEILL, *L'Europe du XIXe siècle et l'idée de nationalité*, Paris, 1938). L'identification de l'État à la nation appelle une réflexion sur leur distinction et sur les formes politiques d'autonomies nationales à l'intérieur d'un même État. Cf. des exemples et des hypothèses dans *Les autonomies en differents Estats. Experiences i perspectives*, Barcelone, Publications de l'Abadia de Montserrat, 1979. Une problématique inverse est développée par Michael HECHTER, *Internal Colonialism : the Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1975, qui valorise le nationalisme.

22. Article 77 (al. 2 et 3) de la Constitution de 1958, qui pourtant était bien en retrait par rapport à la Constitution du 24 juin 1793, dont l'article 4 admettait certains étrangers à tous les niveaux de « l'exercice des droits de citoyens français », mais qui n'a jamais été appliquée. Cf. Jacqueline COSTA-LASCOUX et Catherine DE WENDEN-DIDIER, dans *Les droits politiques des immigrés*, Cahiers de la pastorale des migrants, n° 10-11, 1982, pp. 47-58.

23. Cf. les études développant une conception « situationnelle » de l'ethnicité, et soulignant l'adaptabilité ethnique, ses développements ou ses ankyloses, etc., depuis J. BENNETT éd., *The New Ethnicity,* St. Paul, Minnesota West Publishing, 1975 ; L. A. DESPRESS, *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies,* La Haye, Mouton, 1975 ; A. L. EPSTEIN, *Ethos and Identity. Three Studies in Ethnicity,* Londres, Tavistock, 1978.

24. Claude LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux,* Paris, Plon, 1973, pp. 377-422 : « Race et histoire ».

25. Cf. déjà par exemple, tout le courant « interactionniste » nord-américain, depuis les études fondatrices de Frederik Barth (1969).

26. Cf. par exemple, Jacques KATUSZEWSKI et Ruwen OGIEN, *Réseaux d'immigrés,* Paris, Éditions ouvrières, 1981, sur les « déconnexions » et les « reconnexions » successives d'un réseau de parenté et sur l'évolution des règles traditionnelles compétentes en matière d'alliances.

27. Dans cette perspective, a déjà valeur exemplaire l'expérience du professeur qui sait bien reconnaître la formalité commune des problèmes posés par l'élève tzigane, par l'élève portugais et par l'élève breton. Des expériences françaises, on trouve des analyses, trop rares, dans *Migrants formation,* organe des CEFISEM. Cf. aussi *Cahiers de l'Éducation nationale,* n° 26, juin 1984, en particulier sur les projets d'actions éducatives (PAE) interculturels, par exemple dans le 11e (recherches sur le conte) ou le 15e arrondissement (jumelage avec des établissements scolaires africains). Pour beaucoup d'enseignants, comme pour ceux de Douai, il ressort de ces expériences que « les difficultés rencontrées par les enfants d'immigrés ne sont pas spécifiques en tant que problèmes d'enseignement » et qu'il faut donc éviter les classes ghettos (*ibid.,* p. 16).

28. Cf. Abdelmalek SAYAD, « Les trois âges de l'émigration algérienne », *Actes de la Recherche en Sciences sociales,* n° 15, juin 1977, pp. 59-79, et « De "populations d'immigrés" à "minorités", l'enjeu des dénominations », *Rapport à l'OCDE,* janvier 1985.

29. Cf. G. G. GRANGER, *Essai d'une philosophie du style,* Paris, Armand Colin, 1968, où l'élaboration d'une « stylistique » des écritures scientifiques intéresse davantage mon propos que la volonté d'y reconnaître un « principe d'individuation ».

30. Cf. Dell HYMES, « On Communicative Competence », dans J. B. PRIDE et J. HOLMES, *Sociolinguistics,* Hardmondsworth, Penguin, 1972 (la « communicative competence » consiste à savoir quand, comment et à qui il est convenable de tenir telle forme linguistique, et met en œuvre les « rules for using the language »). Depuis John GUMPERZ et Dell HYMES éds, *Directions in Sociolinguistics. The Ethnography of Communication,* New York, Holt, Rinehart & Winston, 1972, et Richard BAUMAN et Joel SHERZER, *Explorations in the Ethnography of Speaking,* Cambridge, Cambridge University Press, 1974, on peut signaler les travaux de C. A. FERGUSON, de William LABOV, de P. WATZLAVICK, etc. Cf. aussi Uli WINDISCH, *Pensée sociale, langage en usage et logiques autres,* Lausanne-Vienne, L'Age d'Homme, 1982. Importantes également, à cet égard, les recherches en pragmatique ; cf. *Langue française,* n° 42, 1979, « La pragmatique » ; *Actes de la Recherche en Sciences sociales,* n° 46, mars 1983, « L'usage de la parole ».

31. A cet égard, les « erreurs » sont des marques d'élocution dans le système régulier des énoncés. Elles repèrent les « manières de parler » des locuteurs. Cf. dans une perspective voisine qui concerne les « fonctions » du langage, Henri FREI, *La grammaire des fautes* (1929), Genève, Slatkine, 1971.

32. Cf. un exemple dans Geneva SMITHERMAN, *Talkin and Testifyin. The Language of Black America,* Boston, Houghton Mifflin, 1977.

33. Sur l'art de réemployer et détourner les produits d'une autre économie grâce à des pratiques propres, il y a bien des analyses. Cf. à propos du livre, du téléphone ou de la radio, les fines observations de Catherine N'DIAYE, *Gens de sable,* Paris, POL, 1984, ou le modèle développé par Francis AFFERGAN, *Anthropologie à la Martinique,* Paris, Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1983, et une problématique générale dans M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien,* 1, *Arts de faire,* Paris, UGE, 10/18, 1980. Deux cas éclairants : la lecture (cf. M. DE CERTEAU, *op. cit.,* pp. 279-296), dont Wolfgang ISER a souligné combien elle est déterminée par les pratiques du lecteur (*The Act of Reading,* Baltimore, Johns Hopkins Paperbacks, 1981, pp. 107-134) ; la télévision, dont les émissions les plus « colonisatrices » (*Dallas,* par exemple, cible et vedette d'une sociologie de la communication) s'offrent à mille « usages » ou emplois hétérogènes (cf. Elihu KATZ et Tamar LIEBES, « Once upon a time, in Dallas », *Intermedia,* mai 1984, pp. 28-32).

34. S. Freud, *Moïse et le monothéisme,* dans *Gesammelte Werke,* t. 16, pp. 190-191 (traduction française d'Anne Berman, Paris, Gallimard, « Idées », p. 115) analyse la « particulière puissance *(Macht)* » des « petits morceaux » dispersés d'une origine abandonnée.

35. On pourrait appliquer à ce point particulier la conclusion du bilan d'un projet-pilote à l'école Jules Guesdes II (Argenteuil, 1982) ; il s'agit « de donner aux enfants des *outils nécessaires* à la compréhension de la culture de l'autre et, par voie de conséquence, de la sienne » (cité dans *Cahiers de l'Éducation nationale,* juin 1984, p. 12).

36. En particulier une histoire ou une analyse institutionnelle aurait à montrer non seulement les luttes ouvrières et les mouvements sociaux dont les progrès du droit sont l'effet, mais aussi le rôle joué dans les luttes passées ou présentes par les « appartenances » (de forme quasi « clanique » ou d'adaptation) que le discours officiel occulte. En France, les relations toujours difficiles entre l'*école* même et les *familles* relèvent encore de ce problème et peuvent permettre une meilleure élucidation de la réalité sociale.

37. Dans une perspective voisine, et à propos de l'enseignement à donner aux jeunes tziganes, Jean-Pierre Liégois demande qu'on leur donne des « outils de négociation » englobant des pratiques techniques aussi bien que des éléments pour comprendre l'entourage non tzigane (les « gadgé ») et ses institutions. Cf. *Formation des enseignants des enfants tziganes* (Donaueschingen, 20-25 juin 1983), Strasbourg, Conseil de l'Europe, 1983, pp. 4-5.

Entretien avec Michel de Certeau

• *Ignacio Gárate Martínez* •

Hiver 1982, en fin de matinée, j'aurai un entretien avec Michel de Certeau ; je ne connais pas bien Paris et tout déplacement me semble une aventure. Rue d'Allerey, dans le XVe, une immense résidence ne fait qu'accroître la peur de m'égarer. Restons tranquille ! Certeau m'a livré son code.

Si je viens le voir, c'est parce que, frappé par un paragraphe de son dernier livre, j'ai envie de connaître l'homme qui jongle avec le sens avec une telle profondeur, construisant en liberté un principe éthique de la rhétorique :

> « Cette clarté, allusion kafkaïenne à la Shekina de Dieu dans la tradition juive, serait peut-être l'éclat même d'un désir venu d'ailleurs. Mais elle ne se donne pas au travail ni à l'âge. Elle est testamentaire : c'est un baiser de la mort. Elle n'apparaît qu'au moment où la porte se clôt devant le mourant, c'est-à-dire au moment où la demande s'éteint, non d'elle-même, mais par manque de forces vitales pour la soutenir. Alors s'accomplit la séparation. Alors le gardien se penche pour crier à l'exténué quelle est la nature de son attente : "Cette entrée n'était faite que pour toi. Maintenant je m'en vais et je ferme la porte." En attendant cette dernière heure, l'écriture demeure. Son travail, en la région d'entre-deux, joue sur l'inacceptable et insurmontable division. Il dure (il durera) toutes les années qui s'étendent depuis la première demande que l'homme de la campagne adresse au gardien de son désir, jusqu'à l'instant où l'ange se retire en laissant le mot qui met fin à la patience. Pourquoi écrit-on en effet, près du seuil, sur le tabouret désigné par le récit de Kafka, sinon pour lutter contre l'inévitable[1] ? »

Nous avons parlé longtemps, et dru, de tout, tout ce qui me venait à l'esprit, de plus en plus conquis par cet homme de parole qui savait aussi trouver les mots. Lorsque je compare la position féminine de Schreber et celle de Jean de La Croix, dans *La nuit obscure,* il répond d'un trait :

---

1. M. de Certeau, *La fable mystique,* Paris, Gallimard, 1982.

> « Pour Schreber, il faut être au lieu d'un Tout, tapisser le ciel et l'univers avec son propre discours, masculin et féminin en même temps ; mais précisément, il n'y a jamais d'Autre ; enfin, ce qui pour Schreber est fondamentalement terrifiant, c'est qu'il y ait de l'Autre, tandis que pour Jean de La Croix, ou pour ces mystiques, au contraire, ce qui articule tous leurs pas, c'est le postulat de l'Autre. »

Ce n'est qu'à la fin de cet entretien que je lui ai demandé de participer comme assesseur au jury de ma thèse et c'est la première amitié qu'il m'a faite. L'année suivante, nous nous sommes retrouvés à Bordeaux pour la soutenance et, à partir de là, nous avons maintenu jusqu'au bout de sa vie une relation épistolaire brève mais affectueuse en souvenir de ce qu'il a appelé « un croisement de marcheurs ».

Nous avons partagé tant d'intérêts… Les siens, universels et érudits, pouvaient entendre les bribes de ma curiosité téméraire. Croire – je dirais aussi aimer – sans objet, sans prétendre à l'épuisement de l'objet dans la croyance, en fut le dernier.

Je découvris durant cette période de thèse ses travaux sur l'institution, et je compris le sens de notre rencontre, que je n'articulais pas auparavant. Du « Roman psychanalytique et son institution[2] », à « Lacan : une éthique de la parole[3] », ou « Jouer avec le feu » (préface au livre de M. Cifali[4]), Michel de Certeau sculptait, avec les outils de la critique littéraire une analyse du discours psychanalytique et de son institution. Il révélait le déplacement de Freud, de *l'Aufklärung* au roman, et du roman à la tragédie.

> « L'appareil freudien se distingue pourtant doublement du modèle de la tragédie auquel il a recours. D'abord, il entend repérer des forces qui articulent le déroulement psychique effectif, et pas seulement les figures d'un spectacle. Il s'agit d'une représentation, mais explicative de ce qui se passe. Si le modèle est tragique, son fonctionnement est historique[5]. »

Pour Certeau, Freud amorce un retour au mythe à partir du roman, mais se tient en général au stade intermédiaire, « dans cet entre-deux qu'est la tragédie ». Il

2. René Major, dans « Géopsychanalyse, les souterrains de l'Institution », Paris, *Confrontation*, 1981. Cf. l'édition définitive de Luce Giard, *Histoire et psychanalyse, entre science et fictions,* Paris, Gallimard, « Folio histoire », 2002.

3. Dans *Débat*, n° 22, Paris, Gallimard, novembre 1982. Cf. l'édition définitive de Luce Giard, *ibid.*

4. « Jouer avec le feu », dans Mireille Cifali, *Freud pédagogue ?*, Paris, Inter-Éditions, 1982, p. 9.

5. « Le roman psychanalytique et son institution », dans *Géopsychanalyse…, op. cit.*

s'agit d'un style d'analyse critique dont la fraîcheur réside, à mon sens, dans une articulation des dispositifs d'analyse en sciences humaines qui ne sortent de leur ghetto spécifique que pour nous éclairer, appliquées à un autre discours dont la proximité ne nous était pas apparue auparavant. C'est ainsi qu'il situera Lacan dans une « archéologie chrétienne[6] » : « Alors que la tradition juive s'ancre dans la réalité biologique, familiale et sociale d'un "corps" présent [...] le christianisme a reçu sa forme d'être séparé de son origine ethnique et de rompre avec l'hérédité. » Le corps est perdu, mis à distance, au profit du Logos. L'absence de ce corps donnera naissance aux corps ecclésiaux, doctrinaux ou « glorieux », amorce d'une analyse de l'institution analytique lacanienne, qui se renforce dans la mesure où le discours se *dé-réalise*.

On pourrait se demander quelle rigueur préside à cet exercice critique dont la méthode ne semble pas interdire le mélange – même savant – des genres du discours.

La rigueur, ici, n'est pas d'ordre théorique, du moins n'est-elle pas inscrite dans le champ d'exercice du savoir positif ; la production discursive se fait dans la quête d'une *clarté* interdite aux choses et que la production même de l'écriture ne parvient qu'à voiler. De là, l'importance de la croyance, de l'adhésion hors objet. La croyance rend la quête inévitable, tout en sachant que son objet sera caché par un voile inexpugnable.

Le principe épistémologique de Michel de Certeau se situe dans cette aire : établissement de ponts entre les différents discours en « sciences humaines » ; fiabilité éthique plutôt que scientifique. Nous pouvons y adhérer sans crainte, dans la mesure où le champ des sciences humaines est davantage celui de l'expérience que celui de l'expérimentation ; si l'on peut parler des conditions de possibilité scientifiques de production de l'expérimentation, on ne peut que parler d'une *éthique de l'expérience*.

D'ailleurs, les problèmes des institutions – psychanalytiques, entre autres – ne font pas appel à l'expérimentation ; il s'agit de transmissibilité d'une expérience, de témoignage d'un passage, de maintien de la vivacité d'un discours sous la forme de questions. En un mot : quelle « pédagogie » instaurer pour la formation des analystes et la transmission du discours psychanalytique ?

6. « Lacan, une éthique de la parole », *Débat, op. cit.*

Au temps présent, les institutions se forment à partir d'un corpus doctrinal qui les légitime. On invoque des principes épistémologiques : « continuité » freudo-lacanienne ou « rupture » paradigmatique. Quels que soient les efforts de tels dispositifs, ils ne peuvent pas parvenir à cette clarté testamentaire qui préside à la quête d'une personne. Pour la personne, face à l'expérience, il ne saurait s'agir de ligne doctrinale. Elle a à faire face à son expérience entière, sans hiérarchie d'importance, ni objectivation signifiante. La vérité d'un enchaînement signifiant n'est que singulière et subjective.

> « … La psychanalyse ne se soutient que grâce aux “résistances” qu'elle y rencontre et, définie encore par l'idéologie d'une culture, au “supposé-savoir” dont elle s'accrédite pour jouer (de) ce qu'elle fait croire[7]… »

Cela en dehors de l'*a-priori* de l'unité individuelle, du privilège de la conscience et du mythe de l'éducation. Aux prises avec la question de la transmission, l'enseignement de la psychanalyse serait :

> « … Ce que la psychanalyse cache ou refoule d'elle-même. Dès lors, il n'y aura pas de pédagogie psychanalytique sans une critique de ce qui est pédagogique dans la psychanalyse[8]. »

Si, pour l'analyste praticien, les congrès sont parfois des défouloirs, sortes de « repos du guerrier » où il se délasse de l'écoute au profit du brillant d'une parole publique, la question de l'enseignement de l'analyse va au-delà, car il ne s'agit pas d'une aire de repos, mais de la question des résistances, de la prise de parole et du désir agissant dans le procès pédagogique. Le silence, guetté comme un signe dans la cure, ne peut pas se muer en logorrhée à la tribune, pour servir un conservatisme social à l'œuvre dans le champ freudien « et qui l'organise encore à son insu[9] ».

Au fond, pour Certeau, ce qui est à ses côtés nous parle mieux de la chose que son analyse même. Cette perspective structurale, au-delà des formes, structurale au sens où le discours structure le monde pour ceux qui se trouvent habiter le langage, le mène de la mystique à la linguistique, en passant par l'histoire et la psychanalyse. Il garde toujours, comme une croix, cette liberté de la pensée qui conduit non pas à la chaire des savants, mais à la grisaille du quotidien.

---

7. *La fable mystique, op. cit.*
8. « Jouer avec le feu », *op. cit.*, p. 9.
9. *Ibid*.

Tel est le destin de la quête mystique, et l'université ne s'y est pas trompée qui ne sut intégrer son discours qu'en 1984 à l'EHESS, mais son désir n'était pas inscrit dans la répétition inlassable du discours universitaire. Il fallut ce « goût du folklore des Californiens », selon ses propres mots, pour qu'il occupât un poste de titulaire à l'université de Californie à San Diego.

Il n'y a rien à dire de ces faits, la question qui taraude Certeau n'est pas positive au sens universitaire, elle ne correspond même pas à une envie, il ne s'agit pas d'une décision individuelle, c'est une question de sujet à laquelle il ne peut pas échapper : il s'agit d'une pratique de la littérature comme pratique du désir. Nulle attente dès lors quant à l'objet, seule cette clarté annonciatrice d'une fin qui, pour lui, est arrivée le jeudi 9 janvier 1986.

Il nous laissa alors, entre les lèvres, l'envie d'une dernière question, le regret d'un dialogue inachevé.

Notre entretien reste d'actualité par la pertinence de son questionnement sur la différence hors sexe, mais aussi parce qu'il situe, au commencement, une ségrégation qui supprime l'explosion de haine par l'instauration de la différence, non sexuelle, du deux : père et fils.



Ignacio Gárate : Je voudrais commencer par une question qui peut paraître banale, mais dont je pense qu'il faudrait éclaircir le sens, du moins celui que vous proposez, à savoir l'application de la psychanalyse à la littérature, par exemple, pour quoi faire ? Quel serait son intérêt ?

Michel de Certeau : À mon avis, il ne s'agit pas d'une application. Dès le début de son œuvre, c'est-à-dire en commençant les *Études sur l'hystérie*, Freud, déjà, dit qu'il est surpris par sa découverte psychanalytique et que le discours scientifique proportionné à cette découverte l'oblige à quitter le discours scientifique et le déporte vers ce qu'il appelle le style des romanciers et des poètes ; autrement dit, il y a quelque chose dans la nature même de l'expérience analytique qui est de type littéraire. Et je pense que c'est quelque chose qui est marqué dès le début de l'œuvre de Freud, qui va s'accentuer d'ailleurs au fur et à mesure de la vie de Freud, et à la fin, pendant ses vingt dernières années, le personnage central, ce n'est ni le client ni l'inconscient, c'est l'écrivain, c'est l'écriture. Au fond, on retrouve exactement la même chose chez Lacan : le début de la carrière de Lacan, même avant sa thèse, c'était de déceler, dans les processus psychotiques qu'il analysait, ce qu'il appelait des *schizographies*, c'est-à-dire des procès de type littéraire qui, disait-il déjà, sont absolument du même type que des procès du surréalisme, etc. Autrement dit, je pense que dans la psychanalyse, il y a une découverte, on pourrait dire une redécouverte de la littérature en tant que problème théorique. Dans cette perspective, on pourrait dire que Freud, c'est le renouveau de la rhétorique ; la *Science des rêves,* c'est justement l'analyse d'un certain nombre de procédures productrices de représentations et ces procédures sont de type rhétorique : la condensation que l'on dit métonymie, la métaphore, etc. Une redécouverte de ce qu'on appelait, jusque-là, les figures de rhétorique et dont on avait perdu la signification pour en faire simplement des sortes de classifications des ornements du langage. Une redécouverte de ce champ-là comme formalité de pratiques organisatrices de représentations et aussi comme jeu, dans le champ du langage, de quelque chose qui ne relève pas de ce qu'immédiatement ce langage énonce, annonce. De ce point de vue, je ne dirais pas qu'il y a un problème de l'application de la psychanalyse à la littérature, je dirais plutôt que la théorie psychanalytique est fondamentalement de type littéraire.

I.G. : Si la psychanalyse n'est pas extérieure à la littérature, et réciproquement, cela veut dire que les ornements du langage ne sont pas seulement des ornements, mais qu'ils disent quelque chose en eux-mêmes.

M. de C. : C'est un jeu de l'Autre dans la langue, avec quelque chose qui est très intéressant et c'est, pour le dire bêtement, le rapport à une dimension de réel.

J'avais essayé d'analyser ça dans un texte que j'ai publié, « Le roman psychanalytique et son institution » ; justement, l'institution dans le champ analytique tend à répondre à l'interrogation qui se pose au discours à partir du moment où le discours est dégagé de sa valeur d'expression de réel. Il y a donc quelque chose concernant l'extériorité du langage qui va être pris en charge sur des modes politiques, et d'ailleurs extrêmement difficiles, par l'institution. J'y disais que la conception du discours chez Freud est de type mallarméen, mais il y a une question qui concerne la réalité de l'histoire qui va être représentée par le rapport que ce discours mallarméen de Freud entretient avec l'opacité têtue, politique, rusée, constituée par l'institution.

I.G. : En ce sens, vous ne rejoignez pas les personnes qui font du discours de la psychanalyse une méthode de critique littéraire, par exemple les travaux de C. Mauron [10] qui donnent lieu à la psychocritique ?

M. de C. : Ce n'est pas exclu ; ça dépend de ce qu'on appelle « méthode de critique littéraire ». Si vous voulez, on pourrait partir du fait, pour ne retenir que quelques monuments, que la moitié de l'œuvre de Freud et les deux tiers de

---

10. Comme le dit Pierre-Marc de Biasi, C. Mauron cherchait à réduire l'hétérogène (les différences entre les textes de l'écrivain) à l'homogène (la métaphore obsédante qui dit la même chose sous des formes différentes). La « textanalyse » génétique cherchera, en un même point du texte, à débusquer ce que les brouillons de ce fragment contiennent d'hétérogène, en quoi leurs différences permettent au critique de « déjouer les trafics de la censure » (Bellemin-Noël). Dans une telle perspective, les brouillons, les manuscrits seront conçus comme une extension utile de ce sujet problématique qu'était le texte. Le texte présentait la difficulté de n'offrir au textanalyste que des conditions très limitées pour l'exercice de « l'association libre » qui permet d'interpréter. Les brouillons seront l'occasion de construire les chances d'une psychocritique plus proche de la relation analytique qui offrirait quelquefois à l'herméneute ce « mot nouveau » dont s'enrichit l'interprétation des phénomènes inconscients. Une telle conception consiste à faire de l'avant-texte un véritable « sujet », une sorte d'équivalent du « patient », qui accumule lapsus, lacunes, oublis, actes manqués et défaillances, et rend manifestes ces dysfonctionnements du discours par lesquels le désir pourrait (comme dans l'expérience de l'analysant sur son divan) se laisser deviner à la faveur des associations libres qui permettent de suivre le glissement d'une concaténation verbale à une autre jusqu'à la formule latente où le désir s'énonce intempestivement. Avec la poétique et la sociocritique, la psychanalyse a été l'une des premières approches critiques à s'impliquer dans la voie génétique (P. Bellemin-Noël, J. Willemart) ; elle constitue toujours un champ d'étude central pour la théorie de la genèse (D. Ferrer).

l'œuvre de Lacan sont consacrés à des œuvres littéraires. Est-ce que par là on a une méthode d'analyse de textes littéraires ? Oui et non ! Le problème posé par cette idée de méthode, c'est la volonté de maintenir à un texte littéraire le statut objectiviste que lui ont donné deux siècles de tradition depuis l'*Aufklärung*, c'est-à-dire depuis qu'on a élaboré un type de scientificité qui a rangé comme son extériorité ce qu'on s'est mis à appeler la littérature. La littérature, c'est le reste d'une figure historique de la science. Mais dans la mesure où Freud rompt avec cette conception de la scientificité, il rompt aussi avec cette théorie de la littérature, enfin, disons, avec cette position historique de la littérature. En s'établissant, justement, sur cette frontière, il n'obéit ni à ce qui caractérisait cette scientificité, ni à ce qui caractérisait cette conception de la littérature. Alors, ce que je reprocherais à un certain nombre d'applications de la psychanalyse à la littérature, c'est de restaurer simultanément dans Freud, ou dans la tradition freudienne, une conception scientiste de la psychanalyse et une conception, je dirais, positiviste de la littérature.

I.G. : Voilà ! Parce qu'avec cela, vous me faites penser que le discours de la psychanalyse a été fondateur de quelque subversion.

M. de C. : Absolument, oui !

I.G. : Subversion qui va à l'encontre de cette approche d'analyse littéraire technique, positive, etc. Alors, dans *La fable mystique* [11], vous faites aussi référence à cette conception « autre » de la psychanalyse et vous rompez, d'une certaine manière, avec cette idée que l'on pouvait avoir de la mystique comme quelque chose qui aurait trait à l'ineffable, quelque chose dont on ne pourrait rien dire, une sorte d'approche spiritualiste qui serait définie par la « transe » dont on ne pourrait rien dire. Et vous arrivez à dire que, dans la mystique, un peu comme dans la progression dont peut parler Thérèse d'Avila dans « Les demeures intérieures [12] », c'était une approche qui avait aussi ses paliers, soit une topologie.

M. de C. : Le problème de l'ineffable se retrouve tout autant, quoique sur un autre mode, dans le champ analytique. Je veux dire que c'est la possibilité de constituer une scientificité sur la définition d'un objet. C'est l'objet qui est fuyant. Justement parce que, dans un cas comme dans l'autre, le problème qui organise cette science-là, ce type-là de science, c'est la question du sujet. L'ineffable, c'est le sujet ; et c'est ce qu'on retrouve aussi bien dans la mystique que dans l'analyse. Ce

11. *La fable mystique*, *op. cit.*
12. Thérèse d'Avila, *Œuvres complètes*, trad. des Carmélites, rééd. en 4 vol., Le Cerf, 1982.



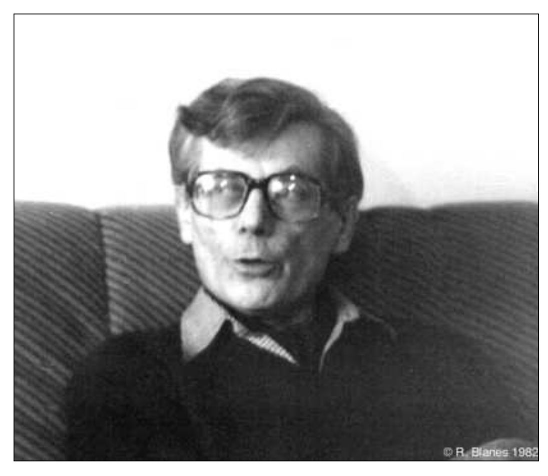
© Régine Blanes

qui n'empêche pas des aspects de scientificité qui sont représentés par l'organisation de procédures contrôlées, c'est-à-dire des méthodes d'analyse, etc. Mais l'objet, lui, n'est pas saisissable. C'est ça l'ineffable. Dans cette perspective, tous les mystiques ont récusé qu'on identifie la question du sujet ou la question mystique, c'est-à-dire la question du sujet défini par un Autre qu'on ne peut pas objectiver, par l'extase ou par des phénomènes psychologiques ; l'extase, c'est une sorte d'épisode tout à fait secondaire ; on pourrait dire que c'est comme le mur du son ; quand on passe d'un espace à un autre espace, de l'organisation d'un monde d'objets à la question du sujet, alors il y a sur la frontière des séismes comme le mur du son quand on change de vitesse. L'extase ou des phénomènes psychiques ou physiques, etc., marquent cette frontière-là. Mais tous les mystiques ont toujours dit que s'arrêter à ces épisodes de changement d'espace, pour filer ma comparaison, c'est se tromper complètement sur ce qu'est la mystique. La mystique au contraire va toujours plus loin et tend vers ce que l'un des grands mystiques de la fin du Moyen Âge, Ruusbroec[13], appelait déjà « la vie commune », l'ordinaire. D'ailleurs, c'est aussi à cela qu'aboutit normalement une analyse. C'est la vie grisaille, la vie de tous les jours, mais vécue et pensée théoriquement autrement.

I.G. : En ce sens, il y a quelque chose de très curieux qui se passe par exemple chez Jean de La Croix. Ce dernier, qui, dans *La nuit obscure de l'âme*, se met dans une position féminine pour être, en quelque sorte, une femme qui va être la maîtresse de l'aimé, et qui ensuite donne une explication de son poème, une explication dans laquelle je dirais qu'il « rationalise ». Alors qu'il y a un problème dont

13. Jan Van Ruusbroec (1293-1381). Maître spirituel dont les leçons inspireront la *Devotio moderna*, il a donné ses lettres de noblesse à la littérature néerlandaise, et, avec *L'ornement des noces spirituelles*, un des chefs-d'œuvre de la littérature mystique chrétienne. Il prolongeait la mystique rhénane, tout en adoptant, avec le vocabulaire essentialiste, un mode d'approche plus traditionnel que celui de Maître Eckhart, de Tauler ou de Suso (source E.U.).

vous parlez dans votre livre aussi, c'est la *shekina*[14] de Dieu, c'est-à-dire ce caractère féminin de Dieu le Père. Est-ce que l'on pourrait retrouver un certain parallélisme entre la *shekina* et cette intuition de Jean de La Croix lorsqu'il se met en position féminine à côté de Dieu ?



© Régine Blanes

M. de C. : Alors là, on pourrait dire justement qu'il y a quelque chose qui est assez intéressant, assez fondamental même, et c'est que ce temps, cette élaboration théorique mystique, a été essentiellement le fait d'expériences féminines, et tendait à rappeler, par le fait d'expériences féminines, qu'il y a quelque chose qui ne dépend pas de la différence sexuelle, bien que l'on ne surmonte jamais une problématique du « deux », c'est-à-dire de la différence ; mais que la différence n'est pas fondamentalement de type sexuel. Et ça, on pourrait le retrouver, par exemple, je ne sais pas, dans un certain nombre d'évocations faites par Lacan en ce qui concerne l'âme, dans *Encore* ou dans d'autres textes, mais je veux dire qu'il y a plusieurs types de définition qu'on peut donner de l'âme, enfin que l'on peut reconnaître dans Lacan en ce qui concerne l'âme. Il y en a avec lesquelles je ne serais pas absolument d'accord, par exemple : « L'âme, c'est ce qu'on pense du corps », affirmation qui en même temps met en cause une question de symbolique qui est constitutive de corps. Mais, je retiendrai plutôt une orientation qui consiste chez Lacan, par exemple à dire : « L'âme, c'est ce qui tient tête à l'intolérable. » Au fond, une sorte de principe éthique, et Lacan à ce moment-là dit : c'est hors sexe.

I.G. : Principe éthique qui ne se résumerait pas à une éthique du Bien.

M. de C. : Non ! Ce n'est pas une *morale* ; le principe éthique, c'est une ouverture d'espace qui n'est autorisée par aucun fait. Il y a un monde sur lequel il faut être lucide, qui est organisé par un certain nombre de données, et le principe éthique est quelque chose qui ouvre un avenir sans être autorisé par des faits.

14. *Shekina* signifie en hébreu « demeure » ; dans la *Kabbale*, en tant que dixième et dernière *sefira*, elle représente le principe féminin du monde divin, elle est aussi l'épouse.

I.G. : un espace pour la durée ?

M. de C. : Un espace pour le défi ou pour le poème…

I.G. : Alors, un espace pour la *tuchè* comme rencontre inespérée ?

M. de C. : Non ! Plutôt une lutte contre le destin. Ça, ça n'est pas sexuel, et je pense justement que cette espèce d'oscillation entre un dieu masculin et un dieu féminin, ou dans la position de Jean de La Croix comme vous le disiez, ou chez beaucoup de mystiques qui sont tantôt masculins, tantôt féminins, qui met en cause quelque chose qui est à la fois le maintien d'une différence toujours organisatrice, une théorie du deux et, d'autre part, une relativisation du caractère sexuel stable de cette différence. Il y a quelque chose d'autre qui est en jeu, là.

D'ailleurs, un certain nombre de recherches contemporaines dans le champ de la psychanalyse le retrouvent, on peut dire par exemple que ceci n'est pas sans analogie avec ce que Michèle Montrelay appelle « l'ombre[15] ». Ce qui, au fond, met en cause aussi un problème très important dans la psychanalyse, à savoir que la psychanalyse a misé globalement sur la division : *analytique,* ça veut dire couper, découper, articuler, pouvoir articuler quelque chose qui vient. Il reste le problème de savoir pourquoi ça vient, qu'est-ce qu'il y a, ce qui est un problème qui concernerait le moteur ou la pulsion ou, en tout cas, de l'un qui arrive. Qu'est-ce que c'est que ça ? C'est précisément une question sur laquelle on s'interroge et qui était centrale chez ces mystiques. C'est la question du vouloir-vivre ; il y a un certain lien entre la question de cet « un » ou de ce qui fait mouvoir et puis, d'autre part, la question de l'âme, ou la question de l'ambivalence, je dirais de l'instabilité de la sexualisation par rapport à ce problème. Ce que la psychose dévoile, d'une certaine façon. On peut dire que toute la méthode thérapeutique de Gisela Pankow ou d'autres, pose le problème d'un traitement analytique quand on ne peut pas compter sur la différence sexuelle ou qu'elle n'est pas encore marquée.

I.G. : Est-ce que vous faites une différence entre la position féminine de Schreber, qui pouvait être déterminée par le prénom de son père Gottlieb, et celle de Jean de La Croix ?

M. de C. : Oui, je crois que cela n'a aucun rapport, parce que, justement, pour Schreber, c'est la négation de cette différence. Schreber, il faut qu'il soit dans la place où il y a tout et qu'il tapisse, comme ça, le ciel et l'univers de son propre discours, à la fois masculin et féminin ; mais, seulement, il n'y a jamais d'Autre. Ce qui

15. M. Montrelay, *L'ombre et le nom*, Paris, Minuit, 1977.

est fondamentalement terrifiant pour Schreber, c'est qu'il y ait de l'Autre, c'est abyssal. Tandis que, pour Jean de La Croix ou pour ces mystiques, au contraire, ce qui articule toute démarche, c'est le postulat de l'Autre.

I.G. : Comment entendez-vous l'expression de Lacan dans le séminaire XI : « Dieu est inconscient » ?

M. de C. : Il faudrait savoir ce que veut dire inconscient. Lacan dit beaucoup de choses, beaucoup de boutades aussi. On pourrait dire par exemple, pour entendre cet énoncé, que Dieu a, dans l'hypothèse mystique religieuse des XVIe et XVIIe siècles, le rôle et la fonction qu'a l'inconscient chez Freud. Qu'est-ce que c'est, l'inconscient ? C'est une hypothèse nécessaire, relative à un certain nombre de fonctionnements. Il faut, pour l'élaboration de ces fonctionnements, de ces procédures psychanalytiques, une espèce d'horizon et de champ relativement auquel ce soit possible. Dans cette perspective, on pourrait dire que l'inconscient est pour Freud ce que *Utopia* [16] est pour Thomas More : un espace où pouvoir déployer ces procédures.

Dans cette perspective, on pourrait dire : Dieu est à la mystique ce que l'inconscient est à la psychanalyse. Maintenant, si on prend littéralement l'énoncé : Dieu *est* inconscient, vous avez aussi un certain nombre de théories mystiques, à commencer par Jakob Boehme, qui disent « Dieu a commencé par une espèce de fureur complètement aveugle » ou « au début il y a la haine », une pulsion qui, dans la théorie de Jakob Boehme et pour la prendre comme exemple, est une espèce de violence qui va donner lieu, petit à petit, à une distinction, à une différenciation où il y aura un Père et un Fils, mais qui est déjà un phénomène secondaire par rapport à cette haine originelle. Ainsi, on pourrait dire : Au commencement, il y a l'inconscient. Une espèce d'aveugle pulsion.

I.G. : Dans le prologue que vous faites au livre de Mireille Cifali, *Freud pédagogue* ?, vous dites que parler de psychanalyse en dehors du champ de la clinique, c'est sauvegarder cette hypothèse qui donne naissance à la psychanalyse. C'est-à-dire sauvegarder le fait qu'il y a des choses qui ne sont pas expliquées. La clinique pourrait aboutir à dire que l'on a expliqué l'inconscient et que, d'une certaine manière, ceux qui en parlent dans un autre champ, sans être à proprement parler des « applicateurs », sauvegardent cette ouverture à de l'inexpliqué.

16. T. More, *L'utopie*, éd. et trad. M. Delcourt, Droz, Genève, 1983.

M. de C. : Oui, c'est en effet un problème général, mais qui joue aussi dans le cas de la psychanalyse. L'élucidation d'un certain nombre de pratiques contrôlées, qui ont donc forme thérapeutique et qui deviennent des interventions, postule toute une série de paradigmes globaux et aussi de champs globaux. Par exemple, dans la psychanalyse, il y a quelque chose qui fonctionne sur une hypothèse occidentale qui n'est jamais prouvée et qui n'existe pas dans bien d'autres cultures, à savoir qu'il doit y avoir de la parole, ça doit parler. Tout analyste est dans une relation avec quelqu'un et dit : Il y a quelque chose dans ce discours *qui parle*. Voilà le postulat, quelque chose *d'autre* qui parle. Ce postulat, qui est complètement occidental, est totalement nul, c'est-à-dire non recevable, quoique indécidable, dans une perspective hindoue. C'est une espèce de condition de possibilité indéterminable pour toute une série de procédures contrôlables, qui elles sont décidables, etc. Dans le champ analytique, on a ça constamment.

I.G. : Une dernière question, qui serait : Tout de même, l'Amérique est bien le représentant de la science positive… Freud aurait dit en y arrivant : « Je leur amène la peste » ; de cette peste éventuelle, ils ont fait une espèce de bacille qui se soigne avec des antibiotiques de parole. Et vous, vous avez choisi l'Amérique, pourquoi ?

M. de C. : Je n'ai pas choisi l'Amérique, j'ai fait des expériences en Amérique. J'y suis comme travailleur immigrant dans un lieu particulièrement étrange, la Californie et le sud de la Californie, parce que ce n'est pas exactement l'Amérique. Je crois que la véritable coupure du monde occidental actuel, ce sont les Rocheuses et pas l'Atlantique. L'Est américain ressemble beaucoup à l'Europe et, par contre, la Californie, ce pays qui est la troisième ou quatrième puissance économique du monde et qui est encore un pays immigrant, qui n'a pas de racines – plus de la moitié de la population n'est pas née là –, représente une espèce d'expérience sociale extraordinairement surprenante, la naissance d'une société à elle-même, sur la base d'une instabilité des identités et donc d'une prolifération des pratiques intercollectives, une sorte de réseau brownien de compétition où chacun vaut ce qu'il produit et non ce qu'il est.

C'est en effet une expérience assez étrange, extraordinaire, mais qui n'est pas pour moi l'adoption – enfin, ça pourrait l'être d'ailleurs, mais ce n'est pas le cas – d'une nouvelle citoyenneté ou peut être d'une façon différente de vivre. Je dirais que ce qui m'intéresse en Californie, c'est ce lieu de créativité formidable par rapport à ce qui, comme le disaient déjà les vieux témoins du XVIe siècle, apparaît comme un peu corrompu, un peu vieillissant dans l'Europe.

Ce vent violent du Pacifique a quelque chose de stimulant et de rafraîchissant, même s'il a aussi une brutalité, une sauvagerie et une créativité choquante, qui fait choc. C'est une expérience, combien de temps durera-t-elle ? Je n'en sais rien.

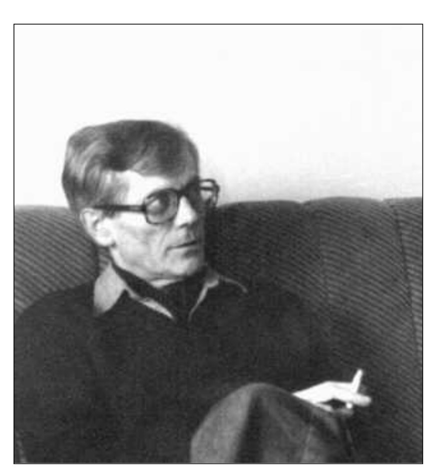
I.G. : Et c'est une expérience qui est reçue ?

M. de C. : Oui, ils ont le goût de l'exotisme, finalement j'en fais partie aussi, comme le pionnierisme spatial ou la biologie ; je suis à San Diego, dans la capitale mondiale de la biologie, qui représente aujourd'hui ce qu'était la physique nucléaire il y a quarante ans, qui est en train d'être bouleversée. Il y a aussi une espèce d'intérêt, justement, pour de l'innovation, même s'il faudrait tempérer cela par des questions qui concernent la récession économique aux États-Unis comme partout, et quantité de problèmes de pouvoir.

Globalement, il y a un intérêt pour ce qui ouvre un autre espace. Je participe à ce style californien *de facto*, bien que je n'y participe pas subjectivement. Ce contraste même fait partie de ce qui intéresse la Californie du Sud.

I.G. : Jamais l'Espagne, alors ?

M. de C. : Ça, c'est très différent ; au fond, j'ai surtout connu l'Amérique latine, j'ai beaucoup travaillé au Chili, en Argentine, au Brésil. L'Espagne a plutôt été pour moi le lieu d'un travail historique concernant le XVIe siècle ou le XVIIe. Je suis donc allé un certain nombre de fois en Espagne et je pense qu'il y a quelque chose d'absolument fascinant dans la fermentation espagnole ; peut-être quelque chose aussi qui reste mystique par cette proximité que la lutte entretient avec la parole et avec la mort.



Il y a quelque chose dans l'expérience espagnole qui, au niveau littéraire, au niveau de la vie sociale, est énorme et peut-être, d'ailleurs, pour cette raison même, si fréquemment refoulé par le reste de l'Europe. Parce que c'est un scandale de voir, par exemple, l'insuffisance de l'information française en ce qui concerne l'Espagne.

I.G. : Je vous remercie.



L'ETRANGER

Michel de Certeau

S.E.R. | « Études »

2001/4 Tome 394 | pages 491 à 495

ISSN 0014-1941

L'ETRANGER

Michel de CERTEAU

*Tout chrétien, je crois, circule et travaille parmi les autres à la manière des disciples d'Emmaüs. Ils faisaient route vers le village d'Emmaüs avec un étranger (Tu ne sais donc rien de ce qui se passe ici ?) ; il leur fallut partager le même pain pour reconnaître en lui Jésus (*Luc, *24). C'est de l'inconnu et comme inconnu, que le Seigneur* arrive *toujours dans sa propre maison et chez les siens : « Je viens comme un voleur » (*Apocalypse, *16, 15). Ceux qui croient en lui sont appelés sans cesse à le reconnaître ainsi, habitant au loin ou venu d'ailleurs, voisin méconnaissable ou frère séparé, côtoyé dans la rue, renfermé dans les prisons, logé chez les dépourvus, ou ignoré, presque mythique, dans une région au-delà de nos frontières. Il n'est pas jusqu'au « mystique » qui ne survienne toujours dans l'Eglise comme un trouble-fête, un gêneur et un étranger. Ainsi en a-t-il été de tous les grands mouvements spirituels ou apostoliques. Inversement, tout chrétien est tenté de devenir un inquisiteur, tel celui de Dostoïevski, et d'éliminer l'étranger.*

*Cela nous renvoie à quelque chose de plus déroutant encore, mais de fondamental à la foi chrétienne. Dieu reste l'inconnu, alors même que nous croyons en lui ; il demeure l'étranger pour nous, dans l'épaisseur de l'expérience humaine et de nos relations. Mais il est aussi méconnu ; comme le dit saint Jean, il n'est pas « reçu » chez lui, par les siens. Et c'est là-dessus que nous serons jugés en dernier ressort, c'est le test dernier de la vraie vie chrétienne : avons-nous « reçu » l'étranger, fréquenté le prisonnier, accueilli l'autre (*Matthieu, *24) ?*

Il faut être réaliste. L'Eglise est une société. Or une société se définit par ce qu'elle exclut. Elle se constitue en se différenciant. Former un groupe, c'est créer des étrangers. Il y a là une structure bipolaire essentielle à toute société : elle pose un « dehors » pour qu'existe un « entre nous » ; des frontières, pour que se dessine un pays intérieur ; des « autres », pour qu'un « nous » prenne corps.

Cette loi est aussi un principe d'élimination et d'intolérance. Elle porte à dominer, au nom d'une vérité définie par le groupe. Pour se défendre de l'étranger, on l'absorbe ou on l'isole. Conquistar y pacificar *: deux termes identiques pour les conquistadors espagnols d'autrefois. N'en faisons-nous pas autant, fût-ce sur le mode de « comprendre » les autres et, en ethnologie par exemple, de les identifier à ce que nous savons d'eux et (pensons-nous) mieux qu'eux ?*

Parce qu'elle est aussi une société, quoique d'un genre spécial, l'Eglise est toujours tentée de contredire ce qu'elle affirme, de se défendre, d'obéir à cette loi qui exclut ou supprime des étrangers, d'identifier la vérité à ce qu'elle en dit, de dénombrer les « bons » d'après ses membres visibles, de ramener Dieu à n'être plus que la justification et « l'idole » d'un groupe existant. L'histoire montre que cette tentation est réelle. Cela pose un grave problème : une société qui témoigne de Dieu, et qui ne se contente pas de faire de Dieu sa possession, est-elle possible ?

Il me semble que l'expérience chrétienne refuse profondément cette réduction, et le traduit par un mouvement de dépassement *incessant. On pourrait dire que l'Eglise est une secte qui n'accepte jamais de l'être. Elle est attirée constamment hors de soi par ces « étrangers » qui lui enlèvent ses biens, qui surprennent toujours les élaborations et les institutions péniblement acquises, et en qui la foi vivante reconnaît peu à peu le Voleur — celui qui vient.*



Au principe et tout au long de la vie chrétienne, il y a le revirement dont je trouve une expression décisive dans un mot de l'apôtre Pierre. Après le discours de Jésus sur le pain de vie (Jean, 6)*, tout le monde s'en va : « Il est fou », dit-on. Ce qui veut dire : il est étranger à notre raison. Voulez-vous partir, vous aussi ? demande-t-il à ses disciples. Libre à vous. A qui irions-nous ? répond Pierre, tu as les paroles de la vie. Pierre ne*

comprend pas mieux, mais il sait déjà que partir, ce serait quitter sa vie — ce que cet homme lui a dévoilé de sa propre existence. Jésus n'est pas ce qu'il possède, mais ce sans quoi vivre ne serait plus vivre. Il est déjà l'essentiel et il reste différent ; nécessaire et imprenable.

Collectivement et personnellement, la démarche chrétienne est de ce type.

Collectivement, elle se traduit, par exemple, dans le mouvement apostolique et missionnaire. Celui-ci n'a pas essentiellement pour but de « conquérir », mais de reconnaître Dieu là où, jusqu'ici, il n'était pas perçu. Le départ au « désert » ou à l'étranger fuit les cités chrétiennes d'antan où la foi risquait de se renfermer, confortablement assise sur des pouvoirs et des systèmes ; il amorce un voyage dans les pays, les langages et les cultures où Dieu parle une langue pas encore décodée et non enregistrée. Il destine le pèlerin à la surprise. Il traduit, géographiquement et collectivement, la certitude que Dieu est l'incompréhensible sans qui pourtant il est impossible d'être chrétien et homme. Une solidarité de la foi lie à cet inconnu. Cet étranger ne cesse d'être (au sens amoureux du terme) celui qui manque aux chrétiens.

Dans l'expérience spirituelle, il en va de même. Une tradition, entre beaucoup d'autres, le montre : la Xeniteia, le « dépaysement », ce mouvement qui consiste à partir ailleurs, comme Abraham, « sans savoir où » (Hébreux, 11,8), pour entendre en terre inconnue la parole humaine de Dieu, ou bien à espérer d'ailleurs son visage d'homme dans une histoire toujours surprenante, est aussi le mouvement interne de l'aventure religieuse. C'est le mode de la rencontre.

Deux courants, en effet, semblent se partager la spiritualité chrétienne : l'un « mystique », l'autre « eschatologique ». Le premier atteste une union avec Dieu perçu comme « l'essence » ou la respiration de l'être. Le second explicite le désir qui attend Dieu comme celui qui viendra à la fin. On pourrait croire que l'un des deux seulement manifeste l'étrangeté de Dieu. En réalité, le « mystique » expérimente, dans le présent de l'union, la nécessité de se perdre : il est pris, « ravi », disait-il dans le passé, c'est-à-dire volé et comme effacé de sa propre subjectivité par quelque chose ou quelqu'un d'autre qui est sa nuit en même temps que son nécessaire. Il est pacifié par qui lui enlève ses biens. Il revit de ce qui le dévore. Dans la perspective eschatologique, aspirée par un avenir, le désir est aussi l'inconnu qui fait vivre dès à présent, l'étrangeté qui a sens : une existence est arrachée à elle-même, mais par une espérance qui lui donne sa subsistance actuelle.

Finalement, de part et d'autre, quoique sous des formes inverses, resurgit cet « Autre » qui est pourtant « ma vie ». Sur le mode de l'expérience personnelle, l'Etranger est à la fois l'irréductible et celui sans qui vivre n'est plus vivre.



Dans le privilège que les chrétiens ont toujours accordé au prisonnier, au réfugié, au pauvre ou à l'étranger — même si, en fait, ils se pliaient docilement à la loi de tout groupe, ou si cette volonté s'exprimait (nécessairement) dans les termes d'une situation historique et socioculturelle —, je vois le signe concret et aussi le test pratique d'une structure essentielle à la foi et à la charité dans le christianisme.

La foi ne cesse d'avoir à reconnaître Dieu comme différent, c'est-à-dire présent dans les régions (culturelles, sociales, intellectuelles) où on le croyait absent. Par le visiteur — indiscret et méconnaissable — de nos édifices, par la question venue du « dehors » ou de loin, se trouve critiquée et démystifiée l'intimité qui fait du Seigneur une idole, objet possédé et ramené à soi sous prétexte qu'on ne peut le dissocier d'une vérité imprenable.

La charité opère le même mouvement dans le réseau de toutes les relations humaines. Elle se résume, d'après l'Evangile, dans « l'amour des ennemis ». Tension révélatrice. Car sous couleur d'amour, on est porté à faire comme si les ennemis n'existaient pas (alors que toute expérience humaine implique des conflits), à les prendre à la glu des bons sentiments ou à jeter sur eux le voile faussement généreux d'une « compréhension » récupératrice. Ou bien parce que les divergences sont irréductibles, le dialogue paraîtra impossible, et il ne restera qu'à se tuer ou à s'ignorer. La charité articule ces deux pôles de l'expérience ; elle établit la communauté sur la base de différences respectées, mais reconnues indispensables les unes aux autres ; elle fait de l'amour ce qui ne cesse de découvrir et de manquer l'originalité de l'autre ou des autres, de sorte que l'union et la différenciation croissent ensemble.

Il y a là une sorte de « modèle » théologique où la praxis et la théorie trouvent leur principe de discernement. Tout signe chrétien renvoie à ce qui lui est étranger comme à ce qui lui est pourtant nécessaire : les « frères », les uns aux autres ; leur communauté, à ce qui lui est extérieur ; les sacrements, à ce qui se passe dans les rues, les bureaux et les usines ; le présent, à des origines, et parce que celles-ci étaient déjà ouvertes par Jésus même à un avenir inconnaissable, où les chrétiens feraient et diraient autre chose que le fondateur (Jean, 15,8), etc. Une circulation

s'étend, dont le dynamisme est constamment assuré par la venue de l'étranger, c'est-à-dire par une solidarité toujours articulée sur le respect de la différence.

J'y vois la « règle de la foi ». On appelait ainsi le Nouveau Testament, qui est précisément, nous dit un auteur médiéval, complexio oppositorum, *« une combinaison d'opposés » : Paul résiste à Pierre et ne dit pas la même chose que lui ; il n'a pas la même théologie que Jean ou Jacques. La* non-identité *est le mode sur lequel s'élabore la* communion. *Ce discours fondamental est d'ailleurs écrit sur le modèle de la communauté apostolique où il s'est peu à peu élaboré. Ainsi cette expérience religieuse « interne », caractéristique de la relation avec Jésus ou entre frères, porte déjà en elle-même ce qui définit son rapport avec l'extérieur, avec d'autres religions, avec d'autres cultures ou avec d'autres générations.*

Elle est la présence du commencement ; elle explore et démultiplie sans fin son secret originaire en confessant le mystère de la Trinité : trois personnes différentes *en* un seul *Dieu. C'est ce que désigne aussi la relation entre « Créateur » et « créés », qui ne se présente pas comme ce qui est pensable, mais comme* ce sans quoi *le chrétien ne peut plus rien penser : ici la différence entre Dieu et les hommes est abyssale. Pourtant, cet Etranger est la condition négative de tout exister, son Nécessaire. Mais l'Incarnation nous dévoile que, lui-même, il ne veut ou il ne peut (que faut-il dire ?) vivre séparé d'hommes qui lui sont absolument autres, qui lui manquaient (mais qu'est-ce que cela signifie ?) et qui lui résistent.*



Tout se tient donc, mais dans un équilibre mouvant, sans cesse rompu, où l'étranger occupe la place initiale et surprend chaque fois, par sa venue, l'attente qui l'a devancé. Il est, pour les chrétiens, leur vocation et tout à la fois celui qui les condamne. Il leur manque et il les déroute. Il leur enseigne ce qu'ils disaient déjà, et il dévoile (souvent à son insu et malgré eux) leur inintelligence et leur étroitesse — comme le faisait déjà l'étranger rencontré sur la route d'Emmaüs. Il est leur véritable juge au nom même de leur foi, toujours logée quelque part, mais pour qu'une porte s'ouvre dans le connu ou sur l'inconnu, sans qu'à l'avance ils sachent où ni comment.

Michel de Certeau s.j.
Etudes, *mars 1969*



POUR UNE NOUVELLE CULTURE

Le pouvoir de parler

Michel de Certeau

S.E.R. | « Études »

2008/5 Tome 408 | pages 628 à 635

ISSN 0014-1941

Pour une nouvelle culture

Le pouvoir de parler

Michel de Certeau

Les raisons de republier des extraits de cet article de Michel de Certeau, paru dans la revue Etvdes *en octobre 1968, sont nombreuses. Celui-ci témoigne du nouvel engagement de la revue à saisir la valeur d'un événement à chaud, sans cependant rien sacrifier de la profondeur et du recul de la réflexion. La rue Monsieur est alors, autour de Bruno Ribes, directeur des* Etvdes, *et de Michel de Certeau, un lieu d'effervescence et de bouillonnement intellectuel. C'est dans ce climat d'intense réflexion collective que Michel de Certeau écrit deux articles lumineux, à quelques mois d'intervalle, sur le sens de la rupture produite par Mai 68.*

Dans un premier article, le plus connu, publié au mois de juin 1968, il éclaire un aspect essentiel de l'événement de mai, la libération de la parole : « En mai dernier, on a pris la parole comme on a pris la Bastille en 1789. » L'explosion de la parole publique fut en effet l'une des caractéristiques de Mai 68. Michel de Certeau ne s'y est pas trompé. Des assemblées, des débats, il s'en est tenus partout. Et l'on ne se contentait pas de parler, on écrivait, on distribuait des tracts, on manifestait… Cet enthousiasme pour « la prise de parole » n'est pas alors représentatif de la position

Jésuite. Ecrivain. Décédé en 1986.

majoritairement plus critique des jésuites. Pourtant, dès le mois de juin, Michel de Certeau se montre lucide sur les limites d'une prise de parole qui s'exprimerait exclusivement sous la forme négative d'une contestation de toutes les formes de pouvoir et d'héritage, en se révélant incapable de construire un ordre différent.

Entre juin et octobre 1968, l'ordre est en effet revenu. A « l'ivresse » de la prise de parole succède « la gueule de bois ». Au delà de la lucidité du diagnostic, Michel de Certeau fait alors preuve d'une acuité particulièrement d'actualité. Il prévient de l'héritage impossible que représente Mai 68 et de la difficulté de la société française à assimiler une rupture culturelle et générationnelle. Il se livre à une leçon d'histoire magistrale en mettant en garde ceux qui voudraient un peu trop rapidement liquider Mai 68 et faire comme si rien ne s'était passé.

Comment penser la rupture, l'irruption de la nouveauté, aussi bien à l'échelle d'une société qu'au sein même de la trajectoire d'un individu ? C'est la question fondamentale à laquelle Michel de Certeau s'efforce de répondre dans cet article. L'image superbe de Charlot dans sa cabane au bord du précipice est l'emblème de l'enfermement dans une situation sans issue : le retrait et l'avancée sont également impossibles. Michel de Certeau se tient à égale distance du lyrisme du discours révolutionnaire et de la rhétorique réactionnaire. Il ne croit pas au commencement absolu, à la tentation nihiliste de la table rase, pas plus qu'il ne souhaite le retour à un ordre ancien. Son attention se concentre sur les déplacements de sens possibles à l'intérieur d'un système, sur la pratique de l'écart qui sera désormais la sienne, à « l'image d'une vie qu'il est également impossible d'habiter et de quitter ».

Cette époque correspond à un point de rupture dans la vie de Michel de Certeau, à partir duquel il s'engage dans une aventure intellectuelle plus iconoclaste, marquée par l'influence des sciences humaines. Il ne cessera plus de voyager, aux Etats-Unis puis en Amérique du Sud, pénétrant de nouveaux réseaux. Cette impossibilité de s'installer dans un lieu ou de se fixer en quelque institution, ce refus de se laisser enfermer dans quelque identité, cette pensée toujours en transit, n'est-elle pas la marque d'une expérience exigeante de la liberté ? Avec cependant une certitude : un homme devient libre quand sa parole compte. Au lecteur de (re)découvrir la force et la pertinence de la libre parole de Michel de Certeau.

Nathalie Sarthou-Lajus

Dans *La Ruée vers l'or*, une tempête de neige déporte jusqu'au bord d'un précipice voisin la cabane où Charlot passe la nuit. A son réveil, il traverse la pièce pour sortir : son geste fait dangereusement pencher le chalet, car déjà la porte donne sur le vide ; s'en approcher, c'est se perdre. Mais, par son recul, qui rétablit l'équilibre un moment compromis, il s'enferme dans une situation désespérée. Tour à tour son pied avance et se retire, tâtant le plancher qui pivote sur un axe invisible… A cette image d'une vie qu'il est également impossible d'habiter et de quitter, on peut comparer la situation créée en mai dernier[1]. Il se pourrait que nous soyons enfermés dans un langage désormais perçu comme inacceptable et pourtant privé d'issue : il n'y aurait de sortie que vers le nihilisme, et de retraite que le conformisme. Un déplacement s'est produit. A notre insu peut-être, une ligne partage en dessous, entre son sol et le vide, notre « plancher » culturel ; quoique encore intact, déjà pourtant il a vacillé tout entier.

1. Mai 1968.

Deux mouvements opposés, en mai et juin, trahissent ce partage du sol. Ce ne sont plus la gauche et la droite, puisque leur jeu obéit aux mêmes règles, les événements l'ont montré. Ces deux réactions rappellent plutôt le geste qui ramenait Charlot vers le fond de son chalet ou qui le conduisait du côté du vide. Mais il y a aujourd'hui beaucoup plus de gens qui obéissent à un réflexe de sécurité : leur nombre assure provisoirement la stabilité de la cabane, et ils ont même le luxe de jeter à la porte, comme « aventuristes », quelques-uns qui ne le souhaitaient pas du tout. D'autres préfèrent l'exil, mental ou effectif, à un ordre fermé.

[…]

Langage et pouvoir

Même tirée de l'admirable album d'images que Charlie Chaplin a consacré aux *Temps modernes*, une parabole ne suffit pas à rendre compte du glissement dont nous sommes les témoins. Une caractéristique en fait un événement sans « modèle » antérieur ; elle est indiquée par le *lieu* (culturel) et par la *forme* (symbolique) de « l'accident ».

D'une part, la région d'abord concernée est celle de la culture et du savoir, à l'Université. D'emblée, un langage est visé, dont on récusait la représentativité, et auquel s'opposait la

« prise de parole », expression directe de ce que censurait un enseignement ou une culture[2]. D'autre part, à ce lieu de la contestation correspondait sa forme. Les manifestations traduisaient dans ce même langage, qui ne pouvait que les trahir, un type de communication neuf et différent, mais encore dépourvu d'une politique ou d'une théorie qui lui soient proportionnées ; aussi restaient-elles « symboliques », signifiant « autre chose » qu'elles ne parvenaient ni à énoncer, ni à faire.

[…]

Le sens de ce qui s'est passé, il faut s'efforcer de le saisir dans l'événement lui-même. Nous ne devons pas céder au lyrisme propre à certaines apologétiques de la contestation, ni au ressentiment dont s'accompagne la volonté de mettre fin au désordre : l'un et l'autre constituent des légendes ; ils se contentent de placer dans un camp ou dans l'autre de « mauvais génies », mythologie indéfiniment disponible et réversible ; ils nous ramènent d'ailleurs au problème de représentations étrangères à la réalité, puisque, dans le cas présent, ils mobilisent des mots et des images pour dire *autre chose* (transgression de l'ordre[3] ? régression conservatrice[4] ? Peu importe ici). Toute légende veut faire oublier l'histoire ; elle nie que quelque chose se soit passé. Nous devons, au contraire, nous attacher à reconnaître cette histoire comme advenue et comme nôtre.

Il nous faut donc repartir du phénomène. Qu'il mette en cause tout notre système de représentations, je le crois. A mon avis, la « prise de parole » et le « retour à l'ordre » qui l'a suivie le montrent également. L'accusation, par la manière dont elle s'est divisée, et la défense des institutions, par la façon dont elle a fonctionné, présentent en effet un même symptôme : *la dissociation entre le pouvoir et le langage* (dissociation que double, sous un autre biais, celle qui sépare la *praxis* de la théorie). D'un côté, malgré le projet qu'il manifestait et qu'il veut maintenir, le mouvement de Mai s'est désarticulé en deux éléments : la violence et le chant – le pavé et le poème –, comme il s'est partagé ailleurs entre l'action politique et la révision des expressions institutionnelles. De l'autre côté, la défense de l'ordre a dévoilé derrière les institutions ou les doctrines qui en étaient l'instrument une force de répression apparemment sans rapport avec elles, et l'on a vu le langage le plus démocratique ou la science la plus libérale servir tout autre chose (une volonté de pouvoir, un instinct de préservation, etc.) que la neutralité ou le relativisme.

2. Cf. « Pour une nouvelle culture : prendre la parole », *Etvdes*, juin-juillet 1968, p. 29-42.

3. Par exemple, le fantôme des « Chinois » désigne la transgression.

4. Ainsi, les « méchants » policiers sont identifiés à leur personnage dans les bandes dessinées, force nocturne de l'ordre.

Cette dangereuse scission permet sans doute de diagnostiquer la nature de la maladie qui s'est d'abord fixée dans les lieux du savoir et qui a bientôt atteint toutes les procédures de la représentation. A l'avance, elle définit ce qui rend possible le fascisme sous l'un de ses aspects : un pouvoir qui n'est plus représentatif. Qu'elle touche à l'équilibre même du système, un déplacement général le montre, qui a ses symptômes politiques aussi bien que théoriques. Un rapide examen de ces secteurs voudrait seulement prévenir contre une thérapeutique chirurgicale qui se contenterait de procéder à une ablation, alors que le « mal » est global. […]

Une scission entre le « dire » et le « faire »

Quelle que soit notre décision, la crise a déjà atteint l'ensemble du pays. Les réactions qu'elle a suscitées en témoignent. Elle mettait en cause la nature même, voire la possibilité, des représentations qui assurent la cohérence des échanges sociaux.

Une question aussi dangereuse a eu son retentissement quasi immédiat en ce lieu qu'une démocratie constitue comme la clef de voûte et le signe du rapport entre la nation et ses représentations : le gouvernement. Or il a vacillé. Il s'est effondré, quelques heures, quelques jours peut-être[5]. Fait si « incompréhensible » que, sur le moment, nul n'a songé à prendre le pouvoir[6]. Sans doute parce que, en cet instant de silence qui rejetait les députés du côté de la rhétorique et les « représentés » du côté de la violence ou de la terreur, personne ne pouvait saisir *pourquoi* l'Etat se défaisait. Mais ne pas comprendre « pourquoi » et ne plus se comprendre entre forces en présence, c'étaient les indices de la même faille : un langage se désagrégeait au moment où se dénouait le lien essentiel du pouvoir et de la représentation. La vague qui finalement mettait ce lien en cause et qui opposait à tous les délégués la parole de la base, venait buter contre l'Etat ; le pouvoir qui se crédite de sa représentativité sembla un moment emporté, sournoisement privé de ce qui le justifiait, par une contestation qui venait de partout et de nulle part, et qui dévoilait une solution de continuité entre représentants et représentés.

Visant l'autorité au nom de ce qui constitue sa légitimité, cette mise en cause était redoublée par la contestation

5. Ainsi Pierre Marcilhacy : « Pendant quinze jours au moins, non seulement la France n'a pas eu de services essentiels et d'éléments de production en mouvement, mais encore pas de gouvernement non plus, car celui qui était en place a vu soudain *lui manquer le « consensus »* sans lequel aucune autorité politique ne peut prétendre exercer le moindre « pouvoir » (« Le chemin de Damas », *La Revue des deux mondes*, 15 juillet 1968, p. 162 ; c'est moi qui souligne).

6. C'est avec retard, quelques jours après, les 29-30 mai, que les partis envisagèrent de prendre le pouvoir.

portée à la génération des parents par la révolte de leurs fils. La menace, ici et là, venait de l'intérieur. Choyés comme les substituts du bonheur dont les adultes sont « divertis » par le travail, mais aussi voués à prouver par leur attente initiatique la valeur de la société qu'on leur prépare, les « enfants » d'une culture, les privilégiés d'un système étaient ceux-là mêmes qui s'insurgeaient contre le rôle (qui leur était alloué) d'être, par leur vacance indéfiniment prolongée, la sécurité des possédants, l'alibi d'un présent autrement dénué de sens et les garants d'un développement à venir conforme à l'actuel. Que les étudiants, « nos » étudiants, promis au destin d'être (mais de n'être que demain) une élite bien intégrée, se soulèvent, voilà ce qui n'était pas tolérable ; voilà qui prenait la société à revers – du dedans. Aussi avait-on *besoin* de donner à cette menace une figure moins dangereuse et plus explicable. Elle devait venir du dehors, chose normale. Une propagande s'est acharnée à le soutenir, avec la complicité de tout un public inquiet. Elle a dénoncé des étrangers, une pègre, les « katangais » de la Sorbonne ou les « trimards » de Lyon, etc. ; il lui fallait rejeter la faute sur un ennemi qui ne soit pas « nous » ; elle obéissait au vieil instinct qui a toujours créé des sorcières afin de se mettre en chasse contre elles. Tout s'expliquait par des groupuscules dont « nos enfants » étaient les victimes[7]. Ou bien : tout venait de la Chine… On réveillait même les réflexes qui, en France, jouent toujours en cas de menace : l'antisémitisme, le chauvinisme anti-allemand, etc.

7. Un admirable exemple de ce type d'*explication* nous est donné avec le livre de François Duprat, *Les Journées de mai*, Ed. Latines, 1968, ouvrage d'ailleurs riche d'une information dont on aurait tort de ne pas tenir compte.

Certes, il y avait en ce sens des faits incontestables. Nous apprenons à les mieux connaître. Mais comment ont-ils pu passer pour des « explications » ? Je crains, ou plutôt, je crois que le pays avait besoin de ces sorcières pour éliminer, avec elles, une menace autrement grave et qui lui venait de sa jeunesse. A des héritiers qui déniaient la valeur de l'héritage promis et qui récusaient à un savoir ou à un langage social le droit de les « placer » en faisant abstraction de leur décision et de leur existence, on substituait des adversaires et des causes faciles à combattre. Des faits avérés se trouvaient amplifiés et affectés d'un rôle nouveau. L'information avait dès lors une fonction latente, qui n'était plus le service de la vérité. Elle était utilisée à des fins inavouées. Elle avait un sens différent et caché, mais déterminant, et très lointainement rattaché à sa fonction explicite. Un savoir était au service d'autre chose que de ce qu'il prétendait faire. Il fonctionnait autrement qu'il ne le disait. De ce fait, il avouait ce dont il était

accusé. Ce cas particulier tendait à prouver déjà que la contestation avait porté juste (quoique en termes trop généraux) lorsqu'elle reprochait à des sciences ou à des représentations d'être seulement les « instruments de répression » d'une société. Par la manière dont les « représentants » du pays utilisaient des renseignements pour se défendre contre la critique, ils lui donnaient raison.

[…]

La loi du désordre

Il n'y a rien là qui puisse réjouir, surtout s'il faut ajouter qu'à leurs différents niveaux, tous les appareils politiques, syndicaux ou universitaires se sont mis également à fonctionner de manière à défendre leur représentativité par la force, au moment où « la base » leur *manquait* ; et qu'à l'inverse, dans le même temps, le pouvoir de faire valoir ses représentations *manquait* aussi à la base, d'ailleurs incertaine de ses buts autant que perplexe sur ses responsables, et finalement ramenée en grande partie, mais par lassitude ou intérêt, à ses cadres habituels qui du moins avaient l'avantage d'exister.

Tour à tour, la contestation et l'ordre établi ont voulu *faire la loi*. En réalité, il leur est arrivé d'avoir à *subir une loi contraire* : « libérée », la parole s'est fait reprendre ; « répressive », l'institution avoue le désordre qu'elle doit censurer. Quelle est donc cette loi partout récurrente et qui déplace en sous-main les volontés explicites ? Celle d'un « désordre » qui atteint l'organisation même d'une société.

Quelque chose s'est donc brisé, qui voue à la contradiction les deux « moitiés » symboliques du langage – chacune portant comme son secret (et sa négation) l'absence de l'autre. Entre une organisation sociale qui se sert des représentations pour cacher derrière elles les réflexes de défense (nécessaires) d'un *pouvoir* qui est aussi une volonté de survivre et, d'autre part, l'impuissance qu'avouent les « manifestations » faites au nom d'une requête de *sens* (également nécessaires à la communication) ; entre le pouvoir d'achat lié aux pouvoirs publics qui le garantissent et la revendication d'une prise de parole tenue pour la condition d'échanges sociaux véritables[8], y a-t-il antinomie ?

En réalité, l'analyse qui nous amène à constater cette « loi » rappelle à la fois la gravité de la question et la cohé-

8. Henri Lefebvre l'a rappelé, le monde de la marchandise est un discours qui apporte une représentation des choses et des rapports humains (« La forme marchandise et le discours », dans *Le Langage et la société*, Gallimard, coll. Idées, 1966, p. 336-376). Les ethnologues l'ont bien souvent montré, depuis l'essai de Marcel Mauss sur *Le Don*, et aussi, par exemple, les sociologues analysant comment l'argent, aux Etats-Unis, relaie un langage verbal pour fixer des statuts sociaux et des types de communication. Mais la revendication actuelle, qui croit trop facilement pouvoir s'exiler de ce discours, met en cause l'idéologie qui s'y trouve investie.

rence de ses indices opposés. Une questions aussi globale, dont je n'ai relevé que quelques signes, et d'une façon peut-être partiale (mais *d'où* parle-t-on avec impartialité ?), ne saurait être éliminée sans que périsse une société qui, de fait, a été « bougée » et mise en cause. Le privilège donné à « *l'ordre* » ancien créerait une idéologie nationale sans rapport avec ce qui s'est passé en dessous. D'ailleurs, il n'y a d'ordonné que des livres et des musées. Ce n'est pas un modèle pour une culture, même si un enseignement a pu le laisser supposer. La « solution » n'est pas davantage hors du système, en marge de l'ordre dans sa *négation* (qui fige toujours les structures ou les divisions en les inversant). Elle est dans l'union, mais seulement si cette union est fondée sur la structuration nouvelle qu'appelle l'événement.

Une *organisation* différente est nécessaire. Elle doit donc reconnaître dans « les événements » le problème *global* qu'ils ont posé et que trahit partout un déplacement. Elle permettra de récuser l'antinomie qui placerait la vérité dans l'une ou l'autre des positions dont Charlot nous offrait l'image : localiser « l'ordre » (ou le « désordre ») *ici* ou *là*, c'est d'avance rendre légitime la thèse inverse, qui n'en sera pas moins superficielle ; c'est nier un déplacement général déjà lisible dans les institutions qui veulent le cacher, ou dans les « manifestations » qui ne peuvent l'exprimer ; c'est opter pour une idéologie ou pour une légende, alors que nous avons besoin d'un langage. Dans la pratique aussi bien que dans la théorie, le différent n'est jamais le contraire. Nous refusons d'avoir, en théorie, à choisir entre l'histoire et la structure ; en pratique, entre le « mouvement » de mai et « l'ordre » de juin. En réalité, il s'agit d'un ordre différent.

Michel de Certeau s.j.

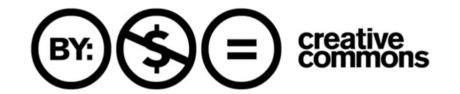


Publications de l'École française
de Rome

De la prédication à la confession: transmission et contrôle de modèles de comportement au XIIIe siècle

Roberto Rusconi

Résumé
C'est au cours du XIIe siècle que s'élaborent les méthodes fondamentales de la pastorale du bas Moyen Age, fondées sur la prédication en langue vulgaire et sur la confession individuelle des péchés. Apparaît alors un genre littéraire particulier, les summae de casibus et les manuels pour confesseurs, destinés à permettre aux confesseurs d'acquérir à la fois les connaissances théoriques et les procédures pratiques nécessaires à l'administration du sacrement de la pénitence. En plus, la législation synodale, particulièrement riche en France et en Angleterre, fournit au clergé ayant charge d'âmes un enseignement élémentaire : les rudiments de la foi chrétienne, que les clercs devront transmettre aux fidèles à travers la prédication et dont ils devront, par la confession, vérifier l'intériorisation en cherchant à obtenir l'adhésion des fidèles au modèle moral qui leur est proposé.



ROBERTO RUSCONI

DE LA PRÉDICATION À LA CONFESSION : TRANSMISSION ET CONTRÔLE DE MODÈLES DE COMPORTEMENT AU XIII[e] SIÈCLE*

Une miniature des années 1340, qui illustre le début du *Tractatus de poenitentia* dans le Décret de Gratien, nous montre un frère Mineur prêchant du haut d'une chaire à l'extérieur d'une église, alors qu'à l'intérieur, un frère Prêcheur écoute la confession d'une pénitente recroquevillée à ses pieds[1]. Malgré d'inévitables différences stylistiques et iconographiques, la plupart des miniatures qui ornent cette partie du Décret de Gratien sont particulièrement significatives dans la mesure où elles soulignent avec emphase la fonction de conseiller et d'éducateur remplie par les ecclésiastiques de l'époque. Qu'il s'agisse d'évêques, d'abbés, de moines, de clercs ou de frères, que ces derniers s'adressent aux fidèles du haut de la chaire épiscopale ou de toute autre chaire, l'accent est, dans ces miniatures, mis sur le rapport existant entre la chaire – l'endroit d'où les clercs transmettent au peuple la doctrine chrétienne – et la partie de l'église où les fidèles confessent leurs fautes aux prêtres. Ces images puisent leurs sources dans la doctrine pénitentielle reprise, vers 1140, dans le Décret de Gratien, où prédication, confession et pénitence s'inscrivent dans un ordre bien précis.

* Dans cet article, qui reprend les grandes lignes de la communication présentée à Rome à l'occasion du colloque, nous nous sommes limité aux renvois bibliographiques indispensables. Devant revenir sur le même sujet en octobre 1980 dans le cadre du VIII[e] congrès organisé par la Società internazionale di studi francescani sur le thème « Francescanesimo e vita religiosa dei laici », nous nous réservons, en apportant d'autres informations, d'affronter le problème de l'action pastorale des Ordres Mendiants, dont il n'a été ici qu'incidemment question.

[1] Rome, Biblioteca apostolica vaticana, manuscrit Vat. lat. 2492, folio 273, reproduit dans A. Melnikas, *The Corpus of the Miniatures in the Manuscripts of Decretum Gratiani*, III (*Studia Gratiana*, 18), Rome, 1975, p. 1079, fig. n° 16. Les miniatures du *Tractatus de poenitentia* auxquelles nous nous référons dans le texte sont reproduites *ibid*., p. 1069-1084 et tables I-IV.

Et c'est justement au cours du XIIe siècle que s'affirment les méthodes de la pastorale du bas Moyen Âge, fondées sur la prédication au peuple en langue vulgaire et sur la confession individuelle[2].

Par suite de la ruralisation des structures ecclésiastiques, la pénitence publique en usage à l'époque patristique était peu à peu tombée en désuétude durant le haut Moyen Âge[3]. Dès le XIe siècle, l'imposition des cendres du premier mercredi de carême n'est plus réservée aux seuls pénitents publics, mais destinée à l'ensemble des fidèles; commence alors une période de pénitence collective[4] qui débouchera d'abord sur la confession individuelle, puis sur la communion pascale. Vers la fin du XIIe siècle on ne se contente plus de préparer la confession des laïcs en leur posant des questions pendant que leur est administré le sacrement, mais on s'adresse à eux au cours de prêches qui précèdent la pénitence. Dans les dernières années du siècle, Alain de Lille écrit dans son *Liber poenitentialis: Specialiter autem in initio quadragesimae, quod dicitur caput jejunii, parochianos convocet sacerdos, eisque specialiter de poenitentia proponat sermonem, eosque ad poenitentiam invitet, monens ne eam differant, sed per totum tempus jejunii poeniteant, ut ad sic recipiendum corpus Christi se dignos praeparent, ne indigne sumentes, judicium sibi manducent*[5]. Et l'on trouve des prescriptions analogues dans les conciles réformateurs du début du XIIIe siècle, des *Synodicae constitutiones* de l'évêque de Paris, Eudes de Sully (entre 1200 et 1208)[6], aux statuts synodaux d'Étienne Langton (entre 1213 et 1314)[7].

En approuvant en 1215 la constitution *Omnis utriusque sexus*, le quatrième concile de Latran sanctionne en fait un point fondamental de la

[2] P. Michaud-Quantin, *Les méthodes de la pastorale du XIIIe au XVe siècle*, dans *Methoden in Wissenschaft und Kunst des Mittelalters* (*Miscellanea mediaevalia*, 7), Berlin, 1970, p. 76-91.

[3] Cfr. G. Garancini, *Persona, peccato, penitenza. Studi sulla disciplina penitenziale nell'alto medioevo*, dans *Rivista di storia del diritto italiano*, XLVI, 1974, p. 87, n. 16. Sur la discipline pénitentielle du bas Empire et du haut Moyen Âge, voir les deux ouvrages de C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Paris, 1966, et *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge*, Paris, 1969.

[4] Cfr. P.-M. Gy, *Histoire liturgique du sacrement de pénitence*, dans *Maison-Dieu*, 56, 1958, p. 15-17.

[5] Éd. J. Longère (*Analecta mediaevalia namurcensia*, 17-18), II, Louvain-Lille, 1965 : L. III, chap. L, p. 158.

[6] Chap. VI, 13, dans *Patrologia Latina*, CCXII, col. 61 : *Frequenter presbyteri moneant ad confessionem, et praecipue ab initio quadragesimae instanter praecipiant venire generaliter ad confessionem.*

[7] Chap. 43, dans *Councils and Synods, with Other Documents relating to the English Church*, II, éd. F. M. Powicke - R. C. Cheney, Oxford, 1964, p. 32.

pratique pénitentielle du bas Moyen Âge : une fois atteint l'âge idoine, chaque chrétien est tenu de confesser ses fautes en privé (*solus*) à un prêtre de sa paroisse (*proprio sacerdoti*), une fois l'an au moins, et de communier de ses mains, ne serait-ce qu'à Pâques[8]. Par ailleurs la constitution *Omnis utriusque sexus* impose aux curés comme tâche précise et régulière de confesser au moins une fois par an, à titre individuel, chacun de leurs paroissiens. En réalité le clergé ne semble pas en mesure de remplir correctement cette fonction. Son manque de formation justifie certes les plaintes des réformateurs ecclésiastiques, mais il s'agit surtout d'un trait structural lié à la médiocrité des connaissances théologiques et liturgiques exigées des candidats pour la consécration sacerdotale[9].

Il fallait donc que les confesseurs acquièrent simultanément les connaissances théoriques et les procédures pratiques qui leur étaient nécessaires pour administrer correctement le sacrement de pénitence : aussi, à partir du début du XIII[e] siècle, un genre littéraire bien particulier, les *Summae de casibus*, connaît-il une grande diffusion, en même temps que les manuels de confesseurs[10]. Mais dans l'ensemble, ces ouvrages ne semblent guère à la portée du clergé diocésain tant en raison de leur prix que du manque de formation théologique et canonique des curés[11].

En revanche, les nouveaux ordres religieux mendiants sont dans une situation bien différente, puisqu'un apprentissage rigoureux assure la formation des confesseurs et des prédicateurs. On s'est longuement étendu sur la querelle au cours de laquelle le clergé séculier a essayé de s'opposer à l'expansion croissante des activités pastorales chez les Ordres Mendiants,

[8] Const. 21, dans *Conciliorum oecumenicorum decreta*, édition collective de G. Alberigo, P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, Rome-Bâle-Vienne, 1962, p. 221.

[9] Sur les raisons profondes du manque de formation du clergé, dû à l'inobservance et au caractère inapplicable du canon 18 du troisième concile du Latran de 1179 et de la constitution 11 du quatrième concile du Latran de 1215, comme de la constitution *Licet canon*, publiée par Grégoire X en 1274, cfr. L. E. Boyle, *The Constitution «Cum ex eo» of Boniface VIII. Education of Parochial Clergy*, dans *Traditio*, XXIV, 1962, p. 263-302. Cfr. E. Bellone, *La cultura e l'organizzazione degli studi nei decreti dei Concili e dei Sinodi celebrati tra il «concordato» di Worms (1122) ed il Concilio di Pisa (1409)*, dans *Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*, série 4[a], XXXII, 1975, p. 44-47.

[10] Ce genre littéraire a suscité un vif intérêt chez les spécialistes du droit canon. L'introduction la plus brillante à ce problème reste néanmoins l'article de P. Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge (XII[e]-XVI[e] siècles)*, (*Analecta mediaevalia namurcensia*, 13), Louvain-Lille-Montréal, 1962.

[11] Le cardinal Othon, légat apostolique en Angleterre, notait encore en 1237 : *Non est leve canonum girare volumina* (dans *Councils and Synods*, II, *cit.*, p. 246).

notamment dans le domaine de la prédication et de la confession, ainsi que sur le monopole presque total que les frères s'étaient assuré, tout spécialement dans le domaine de la prédication[12]. C'est là un fait indéniable; mais il ne faut pas oublier que l'implantation des Ordres Mendiants ne modifie pas le caractère essentiellement rural des structures ecclésiastiques à l'intérieur desquelles agit le clergé séculier. D'autre part, l'action pastorale des Ordres Mendiants et celle des curés (lorsque cette dernière existe, qu'elle fait l'objet d'une documentation et qu'elle est bien connue) ont des objectifs semblables; ce qui les différencie, ce sont avant tout les lieux, les époques, les modalités et la qualité de leurs actions.

Pour donner aux curés les connaissances qui leur permettent de prêcher et de confesser, les réformateurs ecclésiastiques du XIIIe siècle ne disposent que de la législation synodale, particulièrement riche en France[13] et en Angleterre[14]. La constitution *Omnis utriusque sexus* de 1215 est manifestement, comme beaucoup de dispositions qui furent approuvées durant le concile, le fruit de la recherche théologique sur les sacrements à laquelle s'étaient consacrés avant la fin du XIIe siècle des gens comme Pierre le Mangeur et Pierre le Chantre[15]. Qui plus est, la constitution en question avait été précédée par une intense activité de réforme ecclésiastique, dont témoignent amplement les décrets d'Eudes de Sully à Paris

[12] Pour se faire une idée d'ensemble de la question, on peut encore consulter le vieil ouvrage de G. G. Meersseman, *Giovanni di Montenero O. P. difensore dei mendicanti. Studi e documenti sui concili di Basilea e di Firenze* (*Dissertationes historicae*, X), Rome, 1938, p. 1-22. En matière de prédication, la recherche la plus importante est celle de E. Feyaerts, *De evolutie van het predikantierecht der Religieuzen*, dans *Studia catholica*, XXV, 1950, p. 177-190 et 225-240; en ce qui concerne la confession, on trouve des indications, même pour le XIIIe siècle, dans C. Uyttenbroeck, *Le droit pénitentiel des religieux de Boniface VIII à Sixte IV*, dans *Études franciscaines*, XLVII, 1935, p. 171-189 et 306-332; H. Lippens, *Le droit nouveau des Mendiants en conflit avec le droit coutumier du clergé séculier du Concile de Vienne à celui de Trente*, dans *Archivum franciscanum historicum*, XLVII, 1954, p. 241-292. Pour ce qui est des implications de ce problème sur les structures et les doctrines ecclésiastiques, cfr. Y. M. Congar, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et le début du XIVe*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XXVIII, 1961, p. 35-151.

[13] Pour la France, voir O. Pontal, *Répertoire des statuts synodaux des diocèses de l'ancienne France du XIIIe à la fin du XVIIIe siècle*, Paris, 1964. Cfr. également R. Foreville, *Les statuts synodaux et le renouveau pastoral du XIIIe siècle dans le Midi de la France*, dans *Cahiers de Fanjeaux*, VI, 1971, p. 119-150.

[14] Cfr. le recueil cité *supra*, note 11.

[15] Cfr. R. Foreville, *Latran I, II, III et Latran IV* (*Histoire des conciles oecuméniques*, 6), Paris, 1965, p. 299 et suivantes.

(1198)[16] et de Hubert Walter à Westminster en 1200[17], les conciles tenus en France par le légat pontifical Robert de Courçon de l'été de 1213 à janvier 1215[18], et les statuts synodaux d'Étienne Langton, qui sont un véritable code de discipline ecclésiastique axé sur l'administration des sacrements[19]. Tous ces personnages nous ramènent à la lignée des réformateurs sortis de l'école de Notre-Dame de Paris au terme du XIIe siècle. Les *magistri parigini* comme Courçon et Langton – qui sont les condisciples de Lothaire de Segni lui-même théologien à Paris et canoniste à Bologne avant de ceindre la tiare sous le nom d'Innocent III[20] – accèdent au ministère épiscopal : voilà qui nous explique comment la sixième constitution du quatrième concile de Latran, *De conciliis provincialibus*, a fait l'objet d'une application toute particulière dans une région bien précise, l'Angleterre; ladite constitution prescrit que métropolitains et évêques suffragants des différentes provinces ecclésiastiques convoquent chaque année les conciles provinciaux pour assurer la discipline théologique et morale du clergé. Parallèlement, une fois l'an, dans chaque diocèse, des synodes épiscopaux prévus à cet effet auront soin de publier les dispositions en question et de les faire appliquer[21]. À l'exception de la France et de l'Angleterre, ce mécanisme complexe eut du mal à démarrer et ne fonctionna jamais à plein régime, car il était malaisé de convoquer à un rythme aussi fréquent un tel nombre d'ecclésiastiques; par ailleurs le clergé séculier faisait preuve d'une apathie croissante en matière de réforme religieuse et ecclésiastique[22].

[16] Publiés dans *Patrologia latina*, CCXII, col. 57-68, et dans Mansi, *op. cit.*, XXII, col. 675-686; cfr. L. Guizard, *Recherches sur le texte des statuts synodaux d'Eudes de Sully, évêque de Paris (1196-1208)*, dans *Bulletin d'information de l'Institut de recherche et d'histoire des textes*, V, 1956, p. 53-59.

[17] Publiés dans Mansi, *op. cit.*, XXII, col. 713-722.

[18] Mansi, *op. cit.*, col. 818-854; cfr. M. & C. Dickson, *Le cardinal Robert de Courçon, sa vie*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XI, 1934, p. 124-127.

[19] Cfr. C. R. Cheney, *The Earliest English Diocesan Statutes*, dans *English Historical Review*, LXXV, 1960, p. 2-18; voir le texte dans *Councils and Synods*, II, *op. cit.*, p. 24-36.

[20] Sur l'importance de cette promotion, cfr. Foreville, *op. cit.*, p. 242 et suivantes.

[21] *Conciliorum oecumenicorum decreta*, *op. cit.*, p. 212 et suivantes.

[22] Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique*, *op. cit.*, p. 30 et suivantes, estime que la situation anglaise était assez particulière, et que c'était également le cas de la France, quoique dans une moindre mesure. Même si le « continent » ne respecte pas une stratégie analogue à celle de l'Angleterre, les statuts synodaux contiennent toujours un ou plusieurs canons qui, sans atteindre, bien sûr, les proportions d'un manuel, et sans en adopter la structure, donnent des directives et des ordres qui visent à définir le comportement du confesseur face au pénitent.

L'intérêt essentiel des statuts synodaux anglais réside dans la formation élémentaire en matière de théologie dogmatique et morale et de droit canon qu'ils offrent au clergé ayant charge d'âmes; il s'agit en somme d'un enseignement qui tient compte de l'ensemble des connaissances requises pour qui a charge d'âmes : à propos des sacrements, par exemple, on a eu soin d'en indiquer les modalités d'administration, la validité dans les cas douteux et ainsi de suite[23]. Nous sommes donc en présence de l'initiative la plus fonctionnelle tentée par les réformateurs des premières décennies du XIII[e] siècle pour enseigner aux curés de paroisse, incultes et d'extraction modeste, les rudiments de la foi chrétienne, qu'ils devront à leur tour transmettre aux fidèles, et, en même temps, l'ensemble des obligations liées à leur ministère[24]. Ainsi lit-on dans la préface des statuts diocésains d'Étienne Langton, promulgués à Canterbury en 1213-1214 : *Necessarium duximus hiis qui ad curam nostram specialiter pertinent formam certam statuendo prescribere quam et in se recte vivendo, si recte fuerint ordinati et in ecclesia sacramenta divina rite tractando, et etiam erga populum laudabiliter se gerendo debeant observare*[25]. Les curés sont donc tenus – et on le leur signifie à plusieurs reprises – de posséder un exemplaire de ces statuts et de les consulter régulièrement[26].

Ces statuts établissent un lien entre la prédication en langue vulgaire aux fidèles et la confession individuelle, selon un mécanisme qui propose d'abord, pour le contrôler par la suite, un modèle de comportement – mécanisme décrit en termes très clairs dans un passage des constitutions promulguées en 1240 par Gautier de Cantilupe, évêque de Worcester : *Sciantque sacerdotes ea que exiguntur ad vere confessionis penitentie sacramentum, et quia observatio decalogi est necessaria fidelibus ad salutem, exhortamur in Domino sacerdotes et pastores animarum ut sciant decalogum, id est, decem mandata legis mosayce que populo sibi subiecto frequenter predicent et*

[23] Cfr. C. R. Cheney, *Aspects de la législation diocésaine en Angleterre au XIII[e] siècle*, dans *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, II, Paris, 1965, p. 41-54; *English Synodalia of the Thirteenth Century*, Oxford, 1941, (2[e] éd., 1968).

[24] Sur l'épiscopat réformateur anglais du XIII[e] siècle, voir de toute façon M. Gibbs – J. Lang, *Bishops and Reform, 1215-1272, with Special Reference to the Lateran Council of 1215*, Oxford, 1934 (2[e] éd., 1962).

[25] *Councils and Synods*, II, *cit.*, p. 24; sur la provenance et la datation de ces statuts, cfr. Cheney, *The Earliest English Diocesan Statutes*, *op. cit.*

[26] *Councils and Synods*, II, *cit.*, p. 96 : *ipsas [constitutiones] frequenter habentes pre oculis, in ministeriis et dispensationibus sacramentorum sint instructiores et in fede catholica bene vivendo firmiores.* (Richard Poore.)

exponant. Sciant quoque que sunt VII criminalia peccata, que populo predicent fugienda. Sciant etiam saltem simpliciter VII ecclesiastica sacramenta. Habeat etiam quilibet eorum fidei saltem simplicem intellectum secundum quod in psalmo qui dicitur «Quicunque vult», et tam in maiori, quam in minori symbolo continetur, ut in hiis plebem commissam noverint informare. [...] Sciant etiam parochianos suos instruere quomodo debeant confiteri, necnon et eorum conscientias perscrutari iniunctionum etiam diversitates, quia non sanat oculum quod sanat calcaneum. Tractatum etiam de confessione fecimus quem scribi ab omnibus capellanis precipimus et etiam observari in confessionibus audiendis, quia longum esset ipsum in presenti synodo publicare[27].

Nous trouvons ici la liste complète des éléments qui nous permettent de saisir ce que signifiait concrètement pour un curé de paroisse du milieu du XIIIe siècle le fait d'avoir charge d'âmes : la *simplicitas* des curés et, en conséquence, leur faiblesse effective en tant qu'instruments de transmission du message religieux[28]; l'appartenance de ce message à une règle morale s'appuyant fondamentalement sur une série de préceptes qui s'articulent autour des dix commandements et des sept péchés capitaux – avec un système de valeurs et de comportements auquel fait écho la littérature pénitentielle comme le manuel de confesseurs auquel il est fait allusion (et qui ne nous est d'ailleurs pas parvenu); l'affirmation de croyances standardisées avec des implications considérables sur le plan des comportements. Comme d'autres textes du début du XIIIe siècle, par exemple, ce statut inculque pour la première fois au bas clergé l'idée des sept sacrements, comme s'il s'agissait d'un article de foi[29].

Ainsi, au bas Moyen Âge, pour celui qui a charge d'âmes, il existe manifestement un lien organique entre la prédication en langue vulgaire – en tant que moyen de transmission des doctrines, des pratiques religieuses

[27] Chap. 34 et 35 dans *Councils and Synods*, II, *cit.*, p. 304-305. Le texte développe manifestement un passage des statuts synodaux promulgués en 1239 par l'évêque de Lincoln, Robert Grosseteste, qui précisait d'ailleurs : *doceantur frequenter laicos in ydiomate communi* (*ibid.*, p. 268). À l'occasion du concile provincial de Lambeth en 1281, John Pecham fait approuver le canon *De informatione simplicium sacerdotum*, qui impose aux *parochiales* d'illustrer le problème, *per se vel per alium*, en langue vulgaire, aux laïcs, quatre fois par an (*ibid.*, p. 900-905).

[28] À la fin du XIIIe siècle on rédige un manuel pour confesseurs, en précisant qu'il est conçu pour les clercs *super hoc notitiam non habentibus* : cfr. P. Michaud-Quantin, *La «Summula in foro poenitentiali» attribuée à Bérenger Frédol*, dans *Studia Gratiana*, XI, 1967, p. 147-167.

[29] Cfr. E. Dhanis, *Quelques anciennes formules septénaires des sacrements*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, XXVI, 1930, p. 574-608, 916-950 et XXVII, 1931, p. 5-26.

à observer, de la liste des péchés à éviter (*que predicent fugienda*) –, et la confession individuelle (*parochianos instruere quomodo debeant confiteri*).

N'oublions pas, par ailleurs, que les prêches des curés trahissent la médiocrité de leur formation religieuse et théologique. De plus, il est vraisemblable que les paroissiens ordinaires, hors des centres urbains les plus importants, et sauf dans les cas exceptionnels, n'assistent généralement au sermon du curé que le dimanche ou les jours de fête[30]. Vers la fin du XII[e] siècle, chaque clerc possède en principe, parmi ses livres, des *omelie per circulum anni dominicis diebus et singulis festivitatibus apte*[31] : il s'agit en fait de recueils d'homélies patristiques, en latin, et le curé ne fait que les traduire en langue vulgaire du haut de sa chaire. C'est d'ailleurs ce genre de sermons qu'Innocent III en personne préconise au clergé[32]. Il s'avère toutefois en nette contradiction avec les principes fondamentaux de la pastorale du bas Moyen Âge, telles qu'ils figurent dans les décrets du quatrième concile de Latran de 1215 et dans les dispositions des conciles provinciaux et des synodes diocésains: les homélies et les sermons des recueils en question se bornent à illustrer platement le passage de la Bible qui a été lu durant la liturgie du jour, sans s'aventurer dans une exposition «catéchisante» des commandements, du *Credo*, du *Pater noster*, des péchés et des sacrements. Or, certains statuts synodaux contiennent d'une part des instructions pour la confession, et d'autre part un manuel pour la prédication, éminemment catéchisant. Par exemple les statuts synodaux promulgués par Alexandre de Stavensby, évêque de Coventry et Lichfield (1224-1237), comprennent trois parties : quelques décrets de caractère général, un traité sur les vices, et un autre sur la pénitence. Le traité sur les vices contient un préambule avec des instructions pour l'éducation religieuse des laïcs en langue vulgaire: *Dicatur omnibus sacerdotibus quod quando parochiani sui congregati sunt in ecclesia in dominicis diebus vel in aliis festis quod dicant hec verba que sequntur*[33].

[30] Cfr. D. W. Robertson jr., *Frequency of Preaching in Thirteenth-Century England*, dans *Speculum*, XXIV, 1949, p. 376-388. Pour la France, voir évidemment A. Lecoy de la Marche, *La chaire française au Moyen Âge*, Paris, 1886, ainsi que, maintenant, M. Zink, *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris, 1976.

[31] D. Morey, *Bartholomew of Exeter, Bishop and Canonist*, Cambridge, 1937, p. 192, note.

[32] Humbert de Romans, *De eruditione praedicatorum*, dans *Opera de vita regulari*, éd. J. J. Berthier, II, Turin, 1956, p. 397; Salimbene de Adam, *Cronica*, éd. G. Scalia, Bari, 1966, p. 44.

[33] *Councils and Synods*, II, *cit.*, p. 214, variante J. Pour la subdivision de ces statuts, cfr. Cheney, *English Synodalia*, *op. cit.*, p. 42.

S'il est exact qu'en matière de prédication, la compétence et l'efficacité du clergé diocésain du XIIIe siècle laissent à désirer, on ne peut en dire autant de l'administration du sacrement de pénitence; et ce n'est pas par hasard que le clergé séculier avait axé sa lutte contre les privilèges pastoraux des Ordres Mendiants sur la pénitence[34] : il y voyait une occasion d'exercer un contrôle sur les paroissiens. C'est ce qui explique fondamentalement pourquoi, contrairement à ce qui se produit en matière de prédication, la législation des statuts diocésains réussit à donner une impulsion certaine à la littérature pénitentielle à l'usage du clergé ayant charge d'âmes, pour permettre à ce dernier d'exercer son ministère de confesseur : les curés disposent ainsi de manuels, avec la liste de toutes les fautes possibles classées en fonction des sept péchés capitaux, et où figurent les différentes conditions dans lesquelles peuvent se trouver les fautifs, ainsi que les circonstances qui accompagnent chaque péché[35].

Ce fut surtout l'épiscopat anglais, semble-t-il, qui prit l'initiative de rédiger ces manuels à l'usage du clergé[36]. Les deux petits traités sur la pénitence et sur les sept péchés capitaux que publia Alexandre Stavensby deviennent des manuels pénitentiels qui complètent les statuts diocésains : les curés sont tenus de les copier en même temps que les statuts en question, et ils sont passibles des mêmes sanctions au cas où ils ne s'exécuteraient pas[37]. On doit à Robert Grosseteste le manuel pénitentiel *Templum Domini* et il est significatif que soixante-dix manuscrits nous en soient parvenus alors que nous ne possédons que vingt-cinq exemplaires des statuts diocésains[38]. Gautier de Cantilupe, évêque de Worcester, rédigea lui aussi un manuel pénitentiel cité dans les statuts synodaux promulgués

[34] Cfr. Sisinio da Romallo, *Il ministero della confessione nei primordi dell'Ordine francescano in relazione ai diritti parrocchiali*, Milan, 1949; C. Carozzi, *Le ministère de la confession chez les Prêcheurs de la province de Provence*, dans *Cahiers de Fanjeaux*, VIII, 1973, p. 321-354. Voir également les ouvrages cités *supra*, note 12.

[35] Cfr. Cheney, *Aspects*, *op. cit.*, p. 45, où, avec quelques exemples cités ci-dessous, l'auteur rappelle également le *Speculum Ecclesiae* d'Edmund Rich, archevêque de Canterbury, dont fut rédigée dès le XIIIe siècle une version anglo-normande : *Le Merure de sainte Eglise by saint Edmund of Pontigny*, éd. H. W. Robinson, Lewisburg (Pennsylvanie), 1925; et les *Instituta* de Roger de Weseham, publiés dans Cheney, *English Synodalia*, *op. cit.*, p. 149-152.

[36] Selon Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique*, *op. cit.*, p. 30-31.

[37] *Councils and Synods*, II, *cit.*, p. 214-226.

[38] S. H. Thomson, *The Writings of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln 1235-1253*, Cambridge, 1940, p. 138-140; cfr. également S. Wenzel, *Robert Grosseteste's Treatise on Confession «Deus est»*, dans *Franciscan Studies*, XXX, 1970, p. 218-293.

en 1240[39]. Quant à ceux de l'évêque d'Exeter, Pierre Quinel, qui datent de 1287, ils contiennent une *Summula* pénitentielle de caractère purement didactique, dont l'avant-propos affronte le problème de l'ignorance endémique des curés : *Hec igitur ego Petrus Exoniensis presbiter, intime considerans et insufficientie presbiterorum secularium confessiones audientium compatiens, quorum ignorantiam, proh dolor! sepissime sum expertus, presentem summulam eisdem assigno ut eam sciant ad utilitatem suam et confitentium*[40].

Les dernières décennies du XIII[e] siècle coïncident avec la fin de l'époque de la grande législation synodale dans l'église anglaise : durant tout le XIV[e] siècle ces statuts seront copiés et relus, mais la production s'en est tarie[41]. Et un texte comme la *Summula* de Quinel, qui se distingue nettement du reste des statuts synodaux, montre bien comment la littérature pénitentielle proprement dite commence, au XIV[e] siècle surtout, à être connue du clergé.

Au XII[e] siècle, nous l'avons vu, au terme d'une longue période d'évolution, le sacrement de pénitence devient peu à peu une pratique relativement régulière dans les milieux religieux, chez les moines et les chanoines, mais aussi dans le cadre des paroisses. Face à cette tâche inhabituelle, les clercs sont contraints d'acquérir un ensemble de connaissances théoriques et pratiques qui les mettent en mesure d'imposer les *poenitentiae arbitrariae*, et leur fournissent notamment des indications sur la procédure à suivre pour interroger les pénitents[42].

La nouvelle littérature pénitentielle, qui remplace progressivement les ouvrages du haut Moyen Âge – ces listes de normes prolixes, obscures et contradictoires – voit le jour dans les milieux ecclésiastiques opérant sur les deux rives de la Manche durant les dernières décennies du XII[e] siècle et au début du XIII[e] siècle[43]. Robert de Flamborough, chanoine et pénitencier de

[39] *Councils and Synods*, II, *cit.*, p. 305.

[40] *Ibid.*, p. 1061-1062.

[41] Cheney, *Aspects*, *op. cit.*, p. 46.

[42] Peut-être est-il inutile de faire remarquer que le terme de « procédure » est employé pour souligner que la confession sacramentale assume de la sorte les caractéristiques d'un procès. Dans une autre perspective, il serait intéressant d'analyser l'emploi du terme *inquisitio* et de ses dérivés dans la littérature pénitentielle.

[43] Voir sur ce milieu ecclésiastique S. Kuttner – E. Rathbone, *Anglo-Norman Canonists of the Twelfth Century. An Introductory Story*, dans *Traditio*, VII, 1949-1950, p. 279-358; V. Kennedy, *The Content of Courson's Summa*, dans *Mediaeval Studies*, IX, 1947, p. 81-107, et *Robert Courson on Penance*, *ibid.*, VII, 1945, p. 291-336.

Saint-Victor à Paris, est l'auteur d'un *Liber poenitentialis* rédigé sous forme de dialogue entre un pénitent et son confesseur. La première version de l'ouvrage remonte à la période 1199-1208, et la rédaction définitive fut terminée entre 1208 et 1213 (le texte fut revu après le quatrième concile de Latran en 1215, mais il n'est pas certain que ce travail de mise à jour soit l'œuvre de l'auteur en personne)[44]. Avant 1215, Thomas de Chobham avait entrepris lui aussi une *Summa confessorum*[45], dont la rédaction définitive paraîtra en 1216. Comme le *Liber poenitentialis* de Robert de Flamborough, c'est un manuel pratique qui adapte, à l'intention des simples confesseurs du début du XIII[e] siècle, les résultats de la réflexion des canonistes et des théologiens, et ceux de la jurisprudence pontificale, autrement dit tout le matériel qui s'était accumulé au cours de la seconde moitié du XII[e] siècle. C'est à ces deux auteurs que l'on doit l'innovation la plus importante de la littérature pénitentielle, un «interrogatoire-type», dressé à partir de la grille des sept péchés capitaux[46]. Michaud-Quantin soutient que «par l'innovation qu'introduisent Robert et Thomas les manuels du confesseur deviennent le livre d'éducation morale du pénitent, et [que] dans la majorité des cas il ne recevra guère d'autre enseignement pour lui apprendre à former sa conscience»[47] : ce qui revient à sous-estimer le fait que la forme d'introspection collective prévue par la nouvelle discipline et par la nouvelle pratique

[44] Éd. J. J. F. Firth (*Studies and Texts*, 18), Toronto, 1971; cfr. *Id.*, *The «Poenitentiale» of Robert of Flamborough. An Early Handbook for Confessor in its Manuscript Tradition*, dans *Traditio*, XVI, 1960, p. 541-556; *More about Robert of Flamborough's Penitential*, *ibid.*, XVII, 1961, p. 531-532.

[45] Éd. F. Broomfield (*Analecta mediaevalia namurcensia*, 25), Louvain-Paris, 1968. R. C. Cheney, *Statute-making in the English Church in the Thirteenth Century*, dans *Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law*, éd. S. Kuttner & J. J. Ryan, Cité du Vatican, 1965, p. 403 et suivantes, attire l'attention sur l'importance de la rédaction de la *Summa confessorum* dans le milieu de l'épiscopat réformateur: en effet, lorsque Thomas de Chobham est doyen de la cathédrale, l'évêque de Salisbury est Richard Poore.

[46] Sur l'importance de cette innovation, voir P. Michaud-Quantin, *À propos des premières Summae confessorum. Théologie et droit canonique*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XXVI, 1959, p. 292 et suivantes; voir également D. W. Robertson jr., *The Cultural Tradition of «Handlyng Synne»*, dans *Speculum*, XXII, 1947, p. 162-185. On trouve également, chez Alain de Lille, quelques rapides allusions à un interrogatoire basé sur les sept péchés capitaux, qui n'a d'ailleurs aucune répercussion sur la structure du pénitentiel: Alain de Lille, *Liber poenitentialis*, *op. cit.*, L. I, chap. IV, p. 27. En revanche, vers la fin du XIII[e] siècle, c'est, semble-t-il, l'interrogatoire axé sur les dix commandements qui l'emporte, parallèlement à l'importance accrue des considérations à caractère juridique; c'est du moins l'avis de Michaud-Quantin, *La «Summula in foro poenitentiali»*, *op. cit.*, p. 153.

[47] Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique*, *op. cit.*, p. 23.

pénitentielle, avec une individualisation des fautes obtenue par l'analyse approfondie de ses propres actions, n'implique un «progrès de la conscience» que s'il y a à la base une subordination des fidèles à l'hégémonie culturelle des clercs, et à leurs modèles religieux. Par ailleurs – mais c'est là un autre problème – nous ignorons à peu près tout du niveau réel de la pratique pénitentielle de cette époque[48]. Mais il faut avant tout tenir compte des conditions dans lesquelles est administré le sacrement: car il existe un contraste indéniable entre les grandes œuvres de la littérature pénitentielle, et les manuels secondaires qui tombent entre les mains des curés et qui, tout en semblant appartenir au nouveau genre littéraire – en ce qui concerne en particulier la discussion axée sur les sept péchés capitaux – conservent en profondeur les caractéristiques des anciennes techniques pastorales et de la pratique pénitentielle du haut Moyen Âge, fondées sur le système des tarifs[49].

La crise du système pénitentiel irlandais, appelé également «pénitence tarifée», qui, dans le haut Moyen Âge remplace la pénitence publique de l'époque patristique (devenue, elle, impraticable au fur et à mesure que les structures ecclésiastiques s'étendaient aux campagnes), découle des résistances opposées par les pénitents, qui refusaient de se plier aux lourdes peines prévues par les tarifs pénitentiels en cas de transgression[50]. La société se transforme, de nouvelles exigences sociales et professionnelles se font jour, engendrant un contexte dans lequel – pour reprendre les termes des théologiens du XIIe siècle – la pénitence intérieure (c'est-à-dire la contrition) est plus importante que la pénitence extérieure (ou satisfaction)[51].

Dans son *Liber poenitentialis*, Alain de Lille persiste à voir, dans les résistances des pénitents, des réactions purement subjectives, et exclusivement imputables, en fin de compte, à la faiblesse de la condition humaine[52];

[48] Cfr. le débat publié dans *Le Credo, la morale et l'Inquisition*, dans *Cahiers de Fanjeaux*, VI, 1971, p. 387-390.

[49] Cfr. J. Goering, *The «Summa de poenitentia» of Magister Serlo*, dans *Mediaeval Studies*, XXXVIII, 1976, p. 1-53; *The «Summa» of Master Serlo and Thirteenth-Century Penitential Literature*, *ibid.*, XL, 1978, p. 290-311.

[50] Cfr. P. Delhaye, *Deux textes de Senatus de Worcester sur la pénitence*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XIX, 1952, p. 203-224.

[51] Cfr. P. Anciaux, *La théologie du sacrement de pénitence au XIIe siècle*, Louvain, 1949.

[52] Éd. Longère, L. II, *cit.*, chap. XIII, p. 55: *Ideo etiam remittendum est de rigore poenitentiarum antiquitus iniunctarum, quia olim natura humana robustior erat ad ferendum poenitentiarum onera, quam modo, et ideo temperanda est poenitentia.*

mais c'est Robert de Flamborough qui en saisit les véritables mobiles: *Penitentie autem arbitrarie sunt et ad arbitrium sacerdotis ex causis inspectis mitigande sunt et exasperande* [...] *Ita quando aliquis penitens non vult canonicam suscipere penitentiam metuo ei et rogo: amice, incipe et proba si sustinere potes penitenciam istam. Dabit tibi Deus gratiam et fortitudinem. Alioquin mitigabo tibi* [...] *Nolo ut sub pondere penitencie incautum gemat quis ut a studio cessare scolaris a scola, vel ab officio suo faber, vel agricola, vel alius laboriosus ut domui sue providere non possit vel ut dominum suum sequi non possit cursor, vel claustralis conventum*[53].

L'abandon du système rigide des tarifs pénitentiels du haut Moyen Âge en faveur d'un système plus souple, celui des *poenitentiae arbitrariae*, renforce donc le rôle des clercs dans l'administration du sacrement de pénitence. *Quomodo examinandus est penitens quando venerit ad confessionem*: c'est sur ces mots que s'ouvre, d'une manière analogue à celle de beaucoup d'autres textes pénitentiels du XIII[e] siècle, la *Summa magistralis de vitiis et virtutibus*[54] attribuée à Robert Grosseteste. Durant les prêches, comme dans les *Summae casuum* et dans les manuels à l'usage des confesseurs, les clercs proposent un modèle d'examen de conscience et de confession fondé sur les sept péchés capitaux; seul le respect dudit modèle garantira l'intégrité de la confession, essentielle pour en assurer la validité dans l'optique du salut de l'âme, ainsi que l'efficacité en tant qu'instrument de contrôle[55].

En fait, dans la pratique, le comportement des pénitents s'éloigne inévitablement du modèle pénitentiel imposé par les clercs, comme l'explique déjà Robert de Flamborough dans son *Liber pœnitentialis*: *Fere omnes inordinate confitentur, quia, omisso ordine vitiorum, ordinem etatis, locorum et temporum observant, dicentes: in illa etate feci illam fornicationem, illud adulterium, illud furtum, illud periurium, illud homicidium; item in illa etate feci illum incestum, illam monialem procatus sum, illud sortilegium feci. Et ita et se et sacerdotis memoriam confundunt. Michi placet, ut incipiens a superbia, que est radix omnium malorum, singula cum suis speciebus confiteantur gradatim vitia, prout unum ab alio nascitur et procedit; scilicet prius per vanam gloriam, secundo invidiam, tertio iram, quarto accidiam, quinto avari-*

[53] Cité par Delhaye, *Deux textes, op. cit.*, p. 211.

[54] Cfr. Wenzel, *Robert Grosseteste's Treatise, op. cit.*, p. 226-227.

[55] Sur le sacrement de pénitence tel que le voient les laïcs, et sur les résistances de ces derniers aux catégories et aux modèles cléricaux, cfr. J.-C. Payen, *La pénitence dans le contexte culturel des XII[e] et XIII[e] siècles*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, LXI, 1977, p. 399-428.

tiam, sexto gulam, septimo luxuriam[56]. Il est donc manifeste que, si les pénitents sont profondément incapables de respecter certaines règles au cours de leurs confessions, ce n'est pas tant à leur *rusticitas* qu'il faut s'en prendre, non plus qu'aux résidus de la pratique pénitentielle à laquelle on les avait accoutumés auparavant, mais aux difficultés qu'ils éprouvent à faire leur ce modèle de confession, qui tend, au demeurant, à systématiser la vie religieuse[57].

Le rôle des clercs revêt une importance accrue lorsqu'il s'agit d'administrer concrètement le sacrement de pénitence. Comme le montrent les illustrations des manuscrits du Décret de Gratien[58], au Moyen Âge la confession met deux personnes face à face (alors qu'il en sera tout autrement après le concile de Trente). Qu'il soit clerc ou frère, le confesseur est assis dans un coin de l'église, le pénitent recroquevillé à ses pieds[59]. Les prescriptions ne manquent pas qui, compte tenu des modalités de la confession, tentent d'éviter abus et déviations, pour ce qui est notamment des rapports entre les religieux et les fidèles de sexe féminin : dans ce cas, la confession ne se déroulera plus dans les recoins obscurs de l'église et il sera toujours possible d'apercevoir de loin le confesseur et sa pénitente[60]. Le confesseur est souvent invité à être *cautus in inquirendo*, surtout lorsqu'il s'agit des péchés de la chair[61], ce qui indique qu'en administrant le sacre-

[56] Cité par Michaud-Quantin, *À propos, op. cit.*, p. 279.

[57] Alain de Lille, *Liber poenitentialis*, éd. Longère, II, *op. cit.*, p. 19, a donné un ordre chronologique à tout le premier livre de son ouvrage (voir également p. 161). Quant aux différends qui naissent sur ce point entre pénitents et confesseurs, voir les exemples cités dans Michaud-Quantin, *À propos, op. cit.*, p. 280 et suivantes.

[58] Melnikas, *The Corpus, op. cit.*, p. 1061-1084.

[59] *Doceat enim [sacerdos penitentem] de forma confessionis et quod sedeat humiliter ex traverso, id est ex latere, precipue si sit iuvenis, ita quod sacerdos non respiciat in faciem eius. Exinde pio ac suavi animo quis inducat ipsum vel ipsam ad confessionem* : Bérenger Frédol, *Summula in foro poenitentiali*, Pérouse, Biblioteca Augusta, manuscrit 749, folio 1r (cfr. Michaud-Quantin, *La «Summula», op. cit.*, p. 145 et suivantes).

[60] Cfr. par exemple Eudes de Sully, *Synodicae constitutiones*, chap. VI, 2, dans *Patrologia latina*, CCXII, col. 60-61 : *Ad audiendum confessiones eminentem locum in ecclesia sibi eligant sacerdotes, ut communiter ab omnibus videri possint; et in locis abditis, aut extra ecclesiam, nullus recipiat confessiones, nisi in magna necessitate vel infirmitate.*

[61] *«Fecisti aliter? Si fecisti, non erubescas dicere». Si dicit non, transeat ultra. Si autem querat confitens : «Et quomodo possit aliter fieri?». Statue, sicut dicit Salomon, cultrum gutturi tuo [...]. Aliquando enim instruuntur peccatores ab inperitis sacerdotibus ad inexperta peccata* : Dublin, Trinity College, manuscrit C. 4.15 (326), folio 30rb, cité par Goering, *The «Summa» of Master Serlo, op. cit.*, p. 302, n. 51.

ment de pénitence, il peut exercer une certaine capacité de contrôle personnel, ne serait-ce que d'une manière approximative. En passant de la pénitence entendue comme satisfaction (extérieure) à la pénitence-contrition (intérieure), la littérature pénitentielle souligne avec une singulière insistance l'*erubescentia* du pénitent, autrement dit sa rougeur apparente, signe d'un sincère repentir intérieur. On lit par exemple dans l'appendice des statuts synodaux d'Eudes de Sully, évêque de Paris : *Non respiciat confessor vultum poenitentis, praesertim mulieris, nisi forte in transitu, sed cito et verecunde, ut percipiat signa contritionis*[62].

L'intention déclarée de ces dispositions est de prévenir les déviations éventuelles, mais, en réalité, elles ne font que renforcer les possibilités de contrôle offertes lors de l'administration du sacrement : contrôle qui s'exerce au niveau de la personne certes, mais qui investit aussi toute la société, comme on l'a récemment souligné[63].

La nouvelle littérature pénitentielle des *Summae casuum* et des manuels pour confesseurs conserve bien sûr tout l'appareil des métaphores sanitaires appliquées au sacrement de pénitence (le péché est une maladie, le confesseur un médecin, etc.); mais la tâche du prêtre est avant tout un moyen d'exercer un pouvoir judiciaire relevant des autorités religieuses dans le *forum internum* de la conscience, comme le disent les canonistes[64] : «It is this emphasis on knowing and keeping the law for the sake of one's soul that especially marks the major penitential works of the period»[65], ce qui ne s'écarte guère des prescriptions de la législation synodale du début

[62] Chap. V, dans Mansi, *op. cit.*, XXII, col. 685-686; cfr. Eudes de Sully, *Synodicae constitutiones*, chap. VI, 3, dans *Patrologia latina*, CCXII, col. 61 : *In confessione habeat sacerdos vultum humilem, et oculos ad terram, nec aspiciat vultum confitentis, maxime mulieris, causa debitae honestatis*.

[63] Ce problème a été traité, pour ce qui est des XVe et XVIe siècles, par T. N. Tentler, *Sin and Confession on the Eve of Reformation*, Princeton, N. J., 1977, et *The «Summa» for Confessors as an Instrument of Social Control*, dans *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, éd. C. Trinkaus & H. Oberman, Leyde, 1974, p. 103-126 et 131-137. La thèse de Tentler a été abondamment critiquée par L. E. Boyle, *The «Summa» for Confessors as a Genre and its Religious Intent, ibid.*, p. 126-130; O. Niccoli, dans *Journal of Modern History*, LI, 1979, p. 137-140; J. Bossy, dans *Past and Present*, n. 75, 1977, p. 127-128 (rappelons, du même auteur, une étude intéressante : *The Social History of Confession in the Age of Reformation*, dans *Transactions of the Royal Historical Society*, série 5a, XXV, 1975, p. 21-38).

[64] Cfr. W. Trusen, *«Forum internum» und gelehrtes Recht im Spätmittelalter. Summae confessorum und Traktate als Wegbereiter der Rezeption*, dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, LVII, 1971, p. 83-126.

[65] Goering, *The «Summa» of Master Serlo, op. cit.*, p. 306.

du XIIIe siècle[66] : le confesseur a pour tâche de veiller au respect de la loi et de punir qui la transgresse. En vertu de quoi, lorsque s'ouvre le débat sur le problème de la *conscientia erronea* – autrement dit sur le cas d'un fidèle qui croit, en toute bonne foi, ne pas avoir commis de faute dans telle ou telle situation précise –, la seule solution préconisée consiste à *deponere conscientiam*, c'est-à-dire à suivre les conseils de ceux qui, prédicateurs, confesseurs et curés, ont pour tâche de transmettre la volonté divine dans ses grandes lignes, mais aussi dans les cas précis[67].

Ce rôle de médiateur qui revient au clergé revêt toute son importance si on l'inscrit dans le contexte de l'affrontement de l'Église avec les hérétiques et de son activité inquisitoriale. Dans le canon *Omnis utriusque sexus*, les dispositions sur la confession au *proprius sacerdos* n'entendaient pas seulement élucider certains points de juridiction concernant le droit ou le ban paroissial; ce qui était en jeu avant tout, c'était de riposter au refus du sacrement de pénitence opposé par les hérétiques[68], et de permettre au clergé ayant charge d'âmes d'exercer un contrôle efficace sur le plan du dogme et de la morale : à plus forte raison lorsque s'affirme, avec une inflexible cohérence, la tendance obstinée des fidèles à se confesser *inordinate*, autrement dit à ne pas accepter les modèles qui leur sont proposés par la prédication et par la littérature pénitentielle.

On passe des pénitentiels «tarifés» du haut Moyen Âge, «parfaitement impersonnels», aux manuels à l'usage des confesseurs du début du XIIIe

[66] Cfr. J. J. F. Firth, *Report of a Thesis defended at the Pontifical Institute of Mediaeval Studies : Robert of Flamborough, Liber Poenitentialis*, dans *Mediaeval Studies*, XXX, 1968, p. 342-344.

[67] Cfr. P. Michaud-Quantin, *La conscience individuelle et ses droits chez les moralistes de la fin du Moyen Âge*, dans *Universalismus und Partikularismus im Mittelalter* (Miscellanea mediaevalis, 5), Berlin, 1968, p. 50 et suivantes.

[68] C'est, en particulier, le cas des Pauvres de Lyon qui, contrairement aux Cathares qui niaient en bloc la validité des sacrements administrés par l'Église catholique, ne reconnaissaient pas de valeur à l'absolution sacerdotale ni à la confession privée des péchés. Voir par exemple la *quaestio* citée par L. Hödl, *Dienst und Vollmacht der Presbyter im mittelalterlichen Ringen um das theologische Verständnis der Kirchenverfassung*, dans *Studia Gratiana*, XI, 1967, p. 541 : [...] *secundum quod fuerunt quidam heretici, qui dicuntur pauperes de Lugduno, qui dixerunt, quod quilibet bonus homo et non sacerdos potest absolvere quemlibet. Contra quem errorem facta fuit illa decretalis Innocentii Omnis utriusque sexus, ubi definitur expresse, quod solo proprio sacerdoti confitendum*. Voir le témoignage contemporain d'Alain de Lille qui, durant les années 1180, prêchait à Montpellier contre les Albigeois : *De fide catholica libri quatuor*, I, chap. 56, dans *Patrologia latina*, CCX, col. 358 (les objections vaudoises se trouvent aux col. 383, 385); *Liber poenitentialis*, IV, chap. XI, éd. Longère II, p. 168.

siècle, tels les ouvrages de Robert de Flamborough et de Thomas de Chobham, dont l'«aspect personnel» fait office de réponse au «refus des pénitents» de se soumettre aux tarifs de la pénitence[69]. Cette évolution correspond d'une part au désir, chez les autorités ecclésiastiques, de contrôler plus rigoureusement la société, et d'autre part, à la nécessité dans laquelle se trouve l'Église d'offrir des modèles de comportement qui permettent de sauvegarder l'hégémonie culturelle des clercs sur le corps social.

La littérature pénitentielle et la législation synodale du début du XIII[e] siècle commencent par accorder une attention accrue aux problèmes réels de chaque pénitent. Par exemple, le concile tenu à Westminster en 1200 par Hubert Walter, archevêque de Canterbury, comporte les dispositions suivantes: *Cum poenitentia, quae est secunda tabula post naufragium, tanto maior adhibenda sit circumspectio, quanto magis est necessaria post lapsum reparatio: nos sacrorum canonum statuta sequentes, praecipimus ut sacerdotes in poenitentia diligenter attendant circumstantias, qualitatem scilicet personae et quantitatem delicti; tempus, locum, causam, moram in peccato factam, devotionem animi poenitentis; et ut poenitentia talis [non] iniungatur uxori, unde reddatur marito suo suspecta de aliquo occulto et enormi peccato: idem de marito conservetur*[70].

Thomas de Chobham va plus loin, puisqu'au nombre des éléments susceptibles d'éclairer le confesseur sur la personnalité du pénitent, il inclut son activité professionnelle, à plus forte raison lorsque cette dernière figure parmi celles dont l'exercice exige des précautions toutes particulières pour éviter les occasions de péchés qui lui sont liées: *histriones, monomachi, mercenarii, meretrices, mendici, magistri puerorum, illi qui curam animarum habent, mercatores, iudices*[71]. Les canonistes se consacrent eux aussi à la littérature pénitentielle, ce qui eut des effets décisifs dès les premières décennies du XIII[e] siècle: la première édition de la *Summa de casibus poenitentiae* du dominicain Raimond de Peñafort remonte à 1220-1221, et

[69] Les expressions entre guillemets sont de Michaud-Quantin, *À propos*, *op. cit.*, p. 265 et 291.

[70] Mansi, *op. cit.*, XXII, col. 715; voir également les statuts synodaux d'Étienne Langton, chap. 40, dans *Councils and Synods*, II, *op. cit.*, p. 32; Eudes de Sully, *Synodicae constitutiones*, chap. VI, 9, dans *Patrologia latina*, CCXII, col. 61.

[71] Ed. Broomfield, p. 290 et suivantes; cfr. H.F. Reubel, *Chobham's penitential and its Influence in the XIIIth Century*, dans *Publications of Modern Language Association of America*, XL, 1925, p. 225-239.

elle fut revue sous sa forme définitive lorsque l'auteur eut terminé le recueil des Décrétales rédigé sur l'ordre de Grégoire IX en 1234[72]. Les canonistes mettent au point la définition du sacrement de pénitence comme *judicium animarum in foro poenitentiali*, qui se traduit par une «juridisation de la morale» à la suite de «l'emploi systématique et massif des *casus* pour définir, diriger et régler la conduite morale de l'homme»[73]. Enfin, dans les trois derniers volumes du *Liber poenitentiarius*, écrit de 1245 à 1250 par Jean de Dieu, chanoine de Lisbonne, la casuistique des canonistes se confond avec le tableau organique des différentes professions ou *status* : clercs, laïcs, religieux, en divisant ces catégories en fonction du genre de vie ou de l'activité professionnelle de chacun[74].

Cet aménagement progressif des *Summae* pénitentielles selon les répartitions juridiques des *casus* correspond à l'aménagement d'un modèle social totalisant analogue à celui qui s'épanouit dans les *sermones ad status*, le nouveau genre de prédication en vogue durant les premières décennies du XIIIe siècle[75] : ce n'est pas un hasard si dans les concordances réelles d'un anonyme franciscain irlandais, les conditions sociales auxquelles s'adresse le prédicateur sont rangées par ordre alphabétique, comme dans les *summae casuum*, de *Ad abbates* à *Ad uxoratos*[76].

Nous tenons à souligner, pour conclure, que l'existence d'un lien entre prédication en langue vulgaire et confession individuelle des péchés (qui s'inscrit dans un système de formulation, de transmission, puis de contrôle des modèles de comportement) se trouve confirmée par le fait que, bien vite, la prédication et l'administration du sacrement de pénitence, en tant que moments fondamentaux du rapport pastoral entre clercs et laïcs, auront recours à la langue vulgaire : de la sorte, les autorités ecclésiastiques

[72] Cfr. Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique*, *op. cit.*, p. 34-42.

[73] Michaud-Quantin, *À propos*, *op. cit.* p. 296.

[74] Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique*, *op. cit.*, p. 26-27. Voir également le *Confessionale* qui fut, vers la fin du XIIIe siècle, tiré de la *Summa confessorum* de Jean de Fribourg, *ibid.*, p. 43-50.

[75] Pour une analyse d'ensemble des *sermones ad status* dans cette optique, voir M. Corti, *Structures idéologiques et structures sémiologiques dans les «Sermones ad status» du XIIIe siècle*, dans *Archéologie du signe (Colloque de Cerisy La Salle, 2-12 août 1977)*, en italien M. Corti, *Il viaggio testuale. Le ideologie e le strutture semiotiche*, Turin, 1978, p. 223-237.

[76] *Egregium promptuarium S. Scripturae anonymi cuiusdam Franciscani Hyberni* ..., publié par L. Wadding, en annexe à S. Antonii de Padua *Concordantiae morales sacrorum Bibliorum* ..., Rome, 1624, signalé par J. C. Schmitt, *Recueils franciscains d'«exempla» et perfectionnement des techniques intellectuelles du XIIIe au XVe siècle*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, CXXXV, 1977, p. 19.

s'assurent que les prescriptions religieuses qui, au sein du clergé sont transmises en latin, sont correctement assimilées et respectées par les laïcs[77].

Nous renvoyons le lecteur aux nombreux textes qui confirment ce fait, et entre autres, aux décrets synodaux de Richard Poore, évêque de Salisbury, promulgués de 1217 à 1219 : *Cum per ministerium nostrum ecclesiastica sacramenta tractari et dispensari debeant, necessaria est vobis, filii carissimi, fidei catholice agnitio et professio; quia "sine fide impossibile est placere Deo", et "sicut corpus sine spiritu mortuum est, ita fides sine operibus mortua est". Propterea vobis precipimus quod bene vivendo fidem rectam teneatis, parochianos vestros in articulis fidei, sine qua non est salus, sepius instruentes. Quod ut melius et expeditius fiat a vobis, districte iniungimus archidiaconis quod in capitulis suis expositionem fidei catholice in generali concilio promulgatam sane et simplicibus verbis sacerdotibus exponant. Et sacerdotes, prout Deus eis inspiraverit, parochianos suos instruant et eis illam expositionem frequenter domestico ydiomate sane inculcent*[78].

Università di Perugia Roberto RUSCONI

[77] Cfr. R. Rusconi, *Predicatori e predicazione in Italia*, dans *Annali della storia d'Italia*, IV, Turin (à paraître); *Predicazione e vita religiosa nella società italiana. Da Carlo Magno alla Controriforma*, Turin, 1981.

[78] *Councils and Synods*, II, *cit.*, p. 61.

Entretien avec Michel de Certeau

• **Ignacio Gárate Martínez** •

Hiver 1982, en fin de matinée, j'aurai un entretien avec Michel de Certeau ; je ne connais pas bien Paris et tout déplacement me semble une aventure. Rue d'Allerey, dans le XVe, une immense résidence ne fait qu'accroître la peur de m'égarer. Restons tranquille ! Certeau m'a livré son code.

Si je viens le voir, c'est parce que, frappé par un paragraphe de son dernier livre, j'ai envie de connaître l'homme qui jongle avec le sens avec une telle profondeur, construisant en liberté un principe éthique de la rhétorique :

> « Cette clarté, allusion kafkaïenne à la Shekina de Dieu dans la tradition juive, serait peut-être l'éclat même d'un désir venu d'ailleurs. Mais elle ne se donne pas au travail ni à l'âge. Elle est testamentaire : c'est un baiser de la mort. Elle n'apparaît qu'au moment où la porte se clôt devant le mourant, c'est-à-dire au moment où la demande s'éteint, non d'elle-même, mais par manque de forces vitales pour la soutenir. Alors s'accomplit la séparation. Alors le gardien se penche pour crier à l'exténué quelle est la nature de son attente : "Cette entrée n'était faite que pour toi. Maintenant je m'en vais et je ferme la porte." En attendant cette dernière heure, l'écriture demeure. Son travail, en la région d'entre-deux, joue sur l'inacceptable et insurmontable division. Il dure (il durera) toutes les années qui s'étendent depuis la première demande que l'homme de la campagne adresse au gardien de son désir, jusqu'à l'instant où l'ange se retire en laissant le mot qui met fin à la patience. Pourquoi écrit-on en effet, près du seuil, sur le tabouret désigné par le récit de Kafka, sinon pour lutter contre l'inévitable[1] ? »

Nous avons parlé longtemps, et dru, de tout, tout ce qui me venait à l'esprit, de plus en plus conquis par cet homme de parole qui savait aussi trouver les mots. Lorsque je compare la position féminine de Schreber et celle de Jean de La Croix, dans *La nuit obscure,* il répond d'un trait :

---

1. M. de Certeau, *La fable mystique,* Paris, Gallimard, 1982.

> « Pour Schreber, il faut être au lieu d'un Tout, tapisser le ciel et l'univers avec son propre discours, masculin et féminin en même temps ; mais précisément, il n'y a jamais d'Autre ; enfin, ce qui pour Schreber est fondamentalement terrifiant, c'est qu'il y ait de l'Autre, tandis que pour Jean de La Croix, ou pour ces mystiques, au contraire, ce qui articule tous leurs pas, c'est le postulat de l'Autre. »

Ce n'est qu'à la fin de cet entretien que je lui ai demandé de participer comme assesseur au jury de ma thèse et c'est la première amitié qu'il m'a faite. L'année suivante, nous nous sommes retrouvés à Bordeaux pour la soutenance et, à partir de là, nous avons maintenu jusqu'au bout de sa vie une relation épistolaire brève mais affectueuse en souvenir de ce qu'il a appelé « un croisement de marcheurs ».

Nous avons partagé tant d'intérêts… Les siens, universels et érudits, pouvaient entendre les bribes de ma curiosité téméraire. Croire – je dirais aussi aimer – sans objet, sans prétendre à l'épuisement de l'objet dans la croyance, en fut le dernier.

Je découvris durant cette période de thèse ses travaux sur l'institution, et je compris le sens de notre rencontre, que je n'articulais pas auparavant. Du « Roman psychanalytique et son institution[2] », à « Lacan : une éthique de la parole[3] », ou « Jouer avec le feu » (préface au livre de M. Cifali[4]), Michel de Certeau sculptait, avec les outils de la critique littéraire une analyse du discours psychanalytique et de son institution. Il révélait le déplacement de Freud, de *l'Aufklärung* au roman, et du roman à la tragédie.

> « L'appareil freudien se distingue pourtant doublement du modèle de la tragédie auquel il a recours. D'abord, il entend repérer des forces qui articulent le déroulement psychique effectif, et pas seulement les figures d'un spectacle. Il s'agit d'une représentation, mais explicative de ce qui se passe. Si le modèle est tragique, son fonctionnement est historique[5]. »

Pour Certeau, Freud amorce un retour au mythe à partir du roman, mais se tient en général au stade intermédiaire, « dans cet entre-deux qu'est la tragédie ». Il

2. René Major, dans « Géopsychanalyse, les souterrains de l'Institution », Paris, *Confrontation*, 1981. Cf. l'édition définitive de Luce Giard, *Histoire et psychanalyse, entre science et fictions,* Paris, Gallimard, « Folio histoire », 2002.

3. Dans *Débat*, n° 22, Paris, Gallimard, novembre 1982. Cf. l'édition définitive de Luce Giard, *ibid.*

4. « Jouer avec le feu », dans Mireille Cifali, *Freud pédagogue ?*, Paris, Inter-Éditions, 1982, p. 9.

5. « Le roman psychanalytique et son institution », dans *Géopsychanalyse…, op. cit.*

s'agit d'un style d'analyse critique dont la fraîcheur réside, à mon sens, dans une articulation des dispositifs d'analyse en sciences humaines qui ne sortent de leur ghetto spécifique que pour nous éclairer, appliquées à un autre discours dont la proximité ne nous était pas apparue auparavant. C'est ainsi qu'il situera Lacan dans une « archéologie chrétienne [6] » : « Alors que la tradition juive s'ancre dans la réalité biologique, familiale et sociale d'un “corps” présent […] le christianisme a reçu sa forme d'être séparé de son origine ethnique et de rompre avec l'hérédité. » Le corps est perdu, mis à distance, au profit du Logos. L'absence de ce corps donnera naissance aux corps ecclésiaux, doctrinaux ou « glorieux », amorce d'une analyse de l'institution analytique lacanienne, qui se renforce dans la mesure où le discours se *dé-réalise*.

On pourrait se demander quelle rigueur préside à cet exercice critique dont la méthode ne semble pas interdire le mélange – même savant – des genres du discours.

La rigueur, ici, n'est pas d'ordre théorique, du moins n'est-elle pas inscrite dans le champ d'exercice du savoir positif ; la production discursive se fait dans la quête d'une *clarté* interdite aux choses et que la production même de l'écriture ne parvient qu'à voiler. De là, l'importance de la croyance, de l'adhésion hors objet. La croyance rend la quête inévitable, tout en sachant que son objet sera caché par un voile inexpugnable.

Le principe épistémologique de Michel de Certeau se situe dans cette aire : établissement de ponts entre les différents discours en « sciences humaines » ; fiabilité éthique plutôt que scientifique. Nous pouvons y adhérer sans crainte, dans la mesure où le champ des sciences humaines est davantage celui de l'expérience que celui de l'expérimentation ; si l'on peut parler des conditions de possibilité scientifiques de production de l'expérimentation, on ne peut que parler d'une *éthique de l'expérience*.

D'ailleurs, les problèmes des institutions – psychanalytiques, entre autres – ne font pas appel à l'expérimentation ; il s'agit de transmissibilité d'une expérience, de témoignage d'un passage, de maintien de la vivacité d'un discours sous la forme de questions. En un mot : quelle « pédagogie » instaurer pour la formation des analystes et la transmission du discours psychanalytique ?

---

6. « Lacan, une éthique de la parole », *Débat, op. cit.*

Au temps présent, les institutions se forment à partir d'un corpus doctrinal qui les légitime. On invoque des principes épistémologiques : « continuité » freudo-lacanienne ou « rupture » paradigmatique. Quels que soient les efforts de tels dispositifs, ils ne peuvent pas parvenir à cette clarté testamentaire qui préside à la quête d'une personne. Pour la personne, face à l'expérience, il ne saurait s'agir de ligne doctrinale. Elle a à faire face à son expérience entière, sans hiérarchie d'importance, ni objectivation signifiante. La vérité d'un enchaînement signifiant n'est que singulière et subjective.

> « … La psychanalyse ne se soutient que grâce aux “résistances” qu'elle y rencontre et, définie encore par l'idéologie d'une culture, au “supposé-savoir” dont elle s'accrédite pour jouer (de) ce qu'elle fait croire[7]… »

Cela en dehors de l'*a-priori* de l'unité individuelle, du privilège de la conscience et du mythe de l'éducation. Aux prises avec la question de la transmission, l'enseignement de la psychanalyse serait :

> « … Ce que la psychanalyse cache ou refoule d'elle-même. Dès lors, il n'y aura pas de pédagogie psychanalytique sans une critique de ce qui est pédagogique dans la psychanalyse[8]. »

Si, pour l'analyste praticien, les congrès sont parfois des défouloirs, sortes de « repos du guerrier » où il se délasse de l'écoute au profit du brillant d'une parole publique, la question de l'enseignement de l'analyse va au-delà, car il ne s'agit pas d'une aire de repos, mais de la question des résistances, de la prise de parole et du désir agissant dans le procès pédagogique. Le silence, guetté comme un signe dans la cure, ne peut pas se muer en logorrhée à la tribune, pour servir un conservatisme social à l'œuvre dans le champ freudien « et qui l'organise encore à son insu[9] ».

Au fond, pour Certeau, ce qui est à ses côtés nous parle mieux de la chose que son analyse même. Cette perspective structurale, au-delà des formes, structurale au sens où le discours structure le monde pour ceux qui se trouvent habiter le langage, le mène de la mystique à la linguistique, en passant par l'histoire et la psychanalyse. Il garde toujours, comme une croix, cette liberté de la pensée qui conduit non pas à la chaire des savants, mais à la grisaille du quotidien.

---

7. *La fable mystique, op. cit.*
8. « Jouer avec le feu », *op. cit.*, p. 9.
9. *Ibid*.

Tel est le destin de la quête mystique, et l'université ne s'y est pas trompée qui ne sut intégrer son discours qu'en 1984 à l'EHESS, mais son désir n'était pas inscrit dans la répétition inlassable du discours universitaire. Il fallut ce « goût du folklore des Californiens », selon ses propres mots, pour qu'il occupât un poste de titulaire à l'université de Californie à San Diego.

Il n'y a rien à dire de ces faits, la question qui taraude Certeau n'est pas positive au sens universitaire, elle ne correspond même pas à une envie, il ne s'agit pas d'une décision individuelle, c'est une question de sujet à laquelle il ne peut pas échapper : il s'agit d'une pratique de la littérature comme pratique du désir. Nulle attente dès lors quant à l'objet, seule cette clarté annonciatrice d'une fin qui, pour lui, est arrivée le jeudi 9 janvier 1986.

Il nous laissa alors, entre les lèvres, l'envie d'une dernière question, le regret d'un dialogue inachevé.

Notre entretien reste d'actualité par la pertinence de son questionnement sur la différence hors sexe, mais aussi parce qu'il situe, au commencement, une ségrégation qui supprime l'explosion de haine par l'instauration de la différence, non sexuelle, du deux : père et fils.



Ignacio Gárate : Je voudrais commencer par une question qui peut paraître banale, mais dont je pense qu'il faudrait éclaircir le sens, du moins celui que vous proposez, à savoir l'application de la psychanalyse à la littérature, par exemple, pour quoi faire ? Quel serait son intérêt ?

Michel de Certeau : À mon avis, il ne s'agit pas d'une application. Dès le début de son œuvre, c'est-à-dire en commençant les *Études sur l'hystérie*, Freud, déjà, dit qu'il est surpris par sa découverte psychanalytique et que le discours scientifique proportionné à cette découverte l'oblige à quitter le discours scientifique et le déporte vers ce qu'il appelle le style des romanciers et des poètes ; autrement dit, il y a quelque chose dans la nature même de l'expérience analytique qui est de type littéraire. Et je pense que c'est quelque chose qui est marqué dès le début de l'œuvre de Freud, qui va s'accentuer d'ailleurs au fur et à mesure de la vie de Freud, et à la fin, pendant ses vingt dernières années, le personnage central, ce n'est ni le client ni l'inconscient, c'est l'écrivain, c'est l'écriture. Au fond, on retrouve exactement la même chose chez Lacan : le début de la carrière de Lacan, même avant sa thèse, c'était de déceler, dans les processus psychotiques qu'il analysait, ce qu'il appelait des *schizographies*, c'est-à-dire des procès de type littéraire qui, disait-il déjà, sont absolument du même type que des procès du surréalisme, etc. Autrement dit, je pense que dans la psychanalyse, il y a une découverte, on pourrait dire une redécouverte de la littérature en tant que problème théorique. Dans cette perspective, on pourrait dire que Freud, c'est le renouveau de la rhétorique ; la *Science des rêves,* c'est justement l'analyse d'un certain nombre de procédures productrices de représentations et ces procédures sont de type rhétorique : la condensation que l'on dit métonymie, la métaphore, etc. Une redécouverte de ce qu'on appelait, jusque-là, les figures de rhétorique et dont on avait perdu la signification pour en faire simplement des sortes de classifications des ornements du langage. Une redécouverte de ce champ-là comme formalité de pratiques organisatrices de représentations et aussi comme jeu, dans le champ du langage, de quelque chose qui ne relève pas de ce qu'immédiatement ce langage énonce, annonce. De ce point de vue, je ne dirais pas qu'il y a un problème de l'application de la psychanalyse à la littérature, je dirais plutôt que la théorie psychanalytique est fondamentalement de type littéraire.

I.G. : Si la psychanalyse n'est pas extérieure à la littérature, et réciproquement, cela veut dire que les ornements du langage ne sont pas seulement des ornements, mais qu'ils disent quelque chose en eux-mêmes.

M. de C. : C'est un jeu de l'Autre dans la langue, avec quelque chose qui est très intéressant et c'est, pour le dire bêtement, le rapport à une dimension de réel.

J'avais essayé d'analyser ça dans un texte que j'ai publié, « Le roman psychanalytique et son institution » ; justement, l'institution dans le champ analytique tend à répondre à l'interrogation qui se pose au discours à partir du moment où le discours est dégagé de sa valeur d'expression de réel. Il y a donc quelque chose concernant l'extériorité du langage qui va être pris en charge sur des modes politiques, et d'ailleurs extrêmement difficiles, par l'institution. J'y disais que la conception du discours chez Freud est de type mallarméen, mais il y a une question qui concerne la réalité de l'histoire qui va être représentée par le rapport que ce discours mallarméen de Freud entretient avec l'opacité têtue, politique, rusée, constituée par l'institution.

I.G. : En ce sens, vous ne rejoignez pas les personnes qui font du discours de la psychanalyse une méthode de critique littéraire, par exemple les travaux de C. Mauron [10] qui donnent lieu à la psychocritique ?

M. de C. : Ce n'est pas exclu ; ça dépend de ce qu'on appelle « méthode de critique littéraire ». Si vous voulez, on pourrait partir du fait, pour ne retenir que quelques monuments, que la moitié de l'œuvre de Freud et les deux tiers de

10. Comme le dit Pierre-Marc de Biasi, C. Mauron cherchait à réduire l'hétérogène (les différences entre les textes de l'écrivain) à l'homogène (la métaphore obsédante qui dit la même chose sous des formes différentes). La « textanalyse » génétique cherchera, en un même point du texte, à débusquer ce que les brouillons de ce fragment contiennent d'hétérogène, en quoi leurs différences permettent au critique de « déjouer les trafics de la censure » (Bellemin-Noël). Dans une telle perspective, les brouillons, les manuscrits seront conçus comme une extension utile de ce sujet problématique qu'était le texte. Le texte présentait la difficulté de n'offrir au textanalyste que des conditions très limitées pour l'exercice de « l'association libre » qui permet d'interpréter. Les brouillons seront l'occasion de construire les chances d'une psychocritique plus proche de la relation analytique qui offrirait quelquefois à l'herméneute ce « mot nouveau » dont s'enrichit l'interprétation des phénomènes inconscients. Une telle conception consiste à faire de l'avant-texte un véritable « sujet », une sorte d'équivalent du « patient », qui accumule lapsus, lacunes, oublis, actes manqués et défaillances, et rend manifestes ces dysfonctionnements du discours par lesquels le désir pourrait (comme dans l'expérience de l'analysant sur son divan) se laisser deviner à la faveur des associations libres qui permettent de suivre le glissement d'une concaténation verbale à une autre jusqu'à la formule latente où le désir s'énonce intempestivement. Avec la poétique et la sociocritique, la psychanalyse a été l'une des premières approches critiques à s'impliquer dans la voie génétique (P. Bellemin-Noël, J. Willemart) ; elle constitue toujours un champ d'étude central pour la théorie de la genèse (D. Ferrer).

l'œuvre de Lacan sont consacrés à des œuvres littéraires. Est-ce que par là on a une méthode d'analyse de textes littéraires ? Oui et non ! Le problème posé par cette idée de méthode, c'est la volonté de maintenir à un texte littéraire le statut objectiviste que lui ont donné deux siècles de tradition depuis l'*Aufklärung*, c'est-à-dire depuis qu'on a élaboré un type de scientificité qui a rangé comme son extériorité ce qu'on s'est mis à appeler la littérature. La littérature, c'est le reste d'une figure historique de la science. Mais dans la mesure où Freud rompt avec cette conception de la scientificité, il rompt aussi avec cette théorie de la littérature, enfin, disons, avec cette position historique de la littérature. En s'établissant, justement, sur cette frontière, il n'obéit ni à ce qui caractérisait cette scientificité, ni à ce qui caractérisait cette conception de la littérature. Alors, ce que je reprocherais à un certain nombre d'applications de la psychanalyse à la littérature, c'est de restaurer simultanément dans Freud, ou dans la tradition freudienne, une conception scientiste de la psychanalyse et une conception, je dirais, positiviste de la littérature.

I.G. : Voilà ! Parce qu'avec cela, vous me faites penser que le discours de la psychanalyse a été fondateur de quelque subversion.

M. de C. : Absolument, oui !

I.G. : Subversion qui va à l'encontre de cette approche d'analyse littéraire technique, positive, etc. Alors, dans *La fable mystique*[11], vous faites aussi référence à cette conception « autre » de la psychanalyse et vous rompez, d'une certaine manière, avec cette idée que l'on pouvait avoir de la mystique comme quelque chose qui aurait trait à l'ineffable, quelque chose dont on ne pourrait rien dire, une sorte d'approche spiritualiste qui serait définie par la « transe » dont on ne pourrait rien dire. Et vous arrivez à dire que, dans la mystique, un peu comme dans la progression dont peut parler Thérèse d'Avila dans « Les demeures intérieures[12] », c'était une approche qui avait aussi ses paliers, soit une topologie.

M. de C. : Le problème de l'ineffable se retrouve tout autant, quoique sur un autre mode, dans le champ analytique. Je veux dire que c'est la possibilité de constituer une scientificité sur la définition d'un objet. C'est l'objet qui est fuyant. Justement parce que, dans un cas comme dans l'autre, le problème qui organise cette science-là, ce type-là de science, c'est la question du sujet. L'ineffable, c'est le sujet ; et c'est ce qu'on retrouve aussi bien dans la mystique que dans l'analyse. Ce

11. *La fable mystique*, *op. cit.*

12. Thérèse d'Avila, *Œuvres complètes*, trad. des Carmélites, rééd. en 4 vol., Le Cerf, 1982.

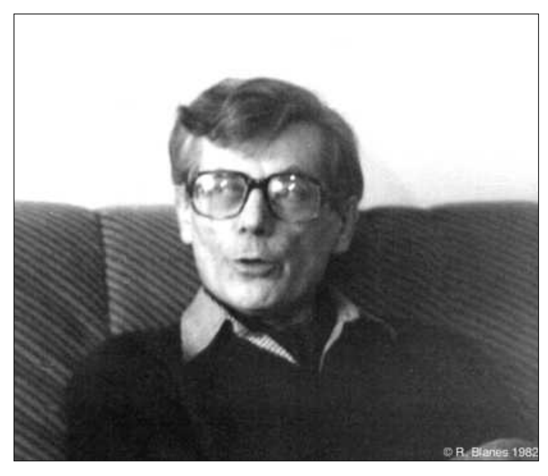

© Régine Blanes

qui n'empêche pas des aspects de scientificité qui sont représentés par l'organisation de procédures contrôlées, c'est-à-dire des méthodes d'analyse, etc. Mais l'objet, lui, n'est pas saisissable. C'est ça l'ineffable. Dans cette perspective, tous les mystiques ont récusé qu'on identifie la question du sujet ou la question mystique, c'est-à-dire la question du sujet défini par un Autre qu'on ne peut pas objectiver, par l'extase ou par des phénomènes psychologiques ; l'extase, c'est une sorte d'épisode tout à fait secondaire ; on pourrait dire que c'est comme le mur du son ; quand on passe d'un espace à un autre espace, de l'organisation d'un monde d'objets à la question du sujet, alors il y a sur la frontière des séismes comme le mur du son quand on change de vitesse. L'extase ou des phénomènes psychiques ou physiques, etc., marquent cette frontière-là. Mais tous les mystiques ont toujours dit que s'arrêter à ces épisodes de changement d'espace, pour filer ma comparaison, c'est se tromper complètement sur ce qu'est la mystique. La mystique au contraire va toujours plus loin et tend vers ce que l'un des grands mystiques de la fin du Moyen Âge, Ruusbroec[13], appelait déjà « la vie commune », l'ordinaire. D'ailleurs, c'est aussi à cela qu'aboutit normalement une analyse. C'est la vie grisaille, la vie de tous les jours, mais vécue et pensée théoriquement autrement.

I.G. : En ce sens, il y a quelque chose de très curieux qui se passe par exemple chez Jean de La Croix. Ce dernier, qui, dans *La nuit obscure de l'âme*, se met dans une position féminine pour être, en quelque sorte, une femme qui va être la maîtresse de l'aimé, et qui ensuite donne une explication de son poème, une explication dans laquelle je dirais qu'il « rationalise ». Alors qu'il y a un problème dont

13. Jan Van Ruusbroec (1293-1381). Maître spirituel dont les leçons inspireront la *Devotio moderna*, il a donné ses lettres de noblesse à la littérature néerlandaise, et, avec *L'ornement des noces spirituelles*, un des chefs-d'œuvre de la littérature mystique chrétienne. Il prolongeait la mystique rhénane, tout en adoptant, avec le vocabulaire essentialiste, un mode d'approche plus traditionnel que celui de Maître Eckhart, de Tauler ou de Suso (source E.U.).

vous parlez dans votre livre aussi, c'est la *shekina* [14] de Dieu, c'est-à-dire ce caractère féminin de Dieu le Père. Est-ce que l'on pourrait retrouver un certain parallélisme entre la *shekina* et cette intuition de Jean de La Croix lorsqu'il se met en position féminine à côté de Dieu ?



© Régine Blanes

M. de C. : Alors là, on pourrait dire justement qu'il y a quelque chose qui est assez intéressant, assez fondamental même, et c'est que ce temps, cette élaboration théorique mystique, a été essentiellement le fait d'expériences féminines, et tendait à rappeler, par le fait d'expériences féminines, qu'il y a quelque chose qui ne dépend pas de la différence sexuelle, bien que l'on ne surmonte jamais une problématique du « deux », c'est-à-dire de la différence ; mais que la différence n'est pas fondamentalement de type sexuel. Et ça, on pourrait le retrouver, par exemple, je ne sais pas, dans un certain nombre d'évocations faites par Lacan en ce qui concerne l'âme, dans *Encore* ou dans d'autres textes, mais je veux dire qu'il y a plusieurs types de définition qu'on peut donner de l'âme, enfin que l'on peut reconnaître dans Lacan en ce qui concerne l'âme. Il y en a avec lesquelles je ne serais pas absolument d'accord, par exemple : « L'âme, c'est ce qu'on pense du corps », affirmation qui en même temps met en cause une question de symbolique qui est constitutive de corps. Mais, je retiendrai plutôt une orientation qui consiste chez Lacan, par exemple à dire : « L'âme, c'est ce qui tient tête à l'intolérable. » Au fond, une sorte de principe éthique, et Lacan à ce moment-là dit : c'est hors sexe.

I.G. : Principe éthique qui ne se résumerait pas à une éthique du Bien.

M. de C. : Non ! Ce n'est pas une *morale* ; le principe éthique, c'est une ouverture d'espace qui n'est autorisée par aucun fait. Il y a un monde sur lequel il faut être lucide, qui est organisé par un certain nombre de données, et le principe éthique est quelque chose qui ouvre un avenir sans être autorisé par des faits.

14. *Shekina* signifie en hébreu « demeure » ; dans la *Kabbale*, en tant que dixième et dernière *sefira*, elle représente le principe féminin du monde divin, elle est aussi l'épouse.

I.G. : un espace pour la durée ?

M. de C. : Un espace pour le défi ou pour le poème…

I.G. : Alors, un espace pour la *tuchè* comme rencontre inespérée ?

M. de C. : Non ! Plutôt une lutte contre le destin. Ça, ça n'est pas sexuel, et je pense justement que cette espèce d'oscillation entre un dieu masculin et un dieu féminin, ou dans la position de Jean de La Croix comme vous le disiez, ou chez beaucoup de mystiques qui sont tantôt masculins, tantôt féminins, qui met en cause quelque chose qui est à la fois le maintien d'une différence toujours organisatrice, une théorie du deux et, d'autre part, une relativisation du caractère sexuel stable de cette différence. Il y a quelque chose d'autre qui est en jeu, là.

D'ailleurs, un certain nombre de recherches contemporaines dans le champ de la psychanalyse le retrouvent, on peut dire par exemple que ceci n'est pas sans analogie avec ce que Michèle Montrelay appelle « l'ombre[15] ». Ce qui, au fond, met en cause aussi un problème très important dans la psychanalyse, à savoir que la psychanalyse a misé globalement sur la division : *analytique,* ça veut dire couper, découper, articuler, pouvoir articuler quelque chose qui vient. Il reste le problème de savoir pourquoi ça vient, qu'est-ce qu'il y a, ce qui est un problème qui concernerait le moteur ou la pulsion ou, en tout cas, de l'un qui arrive. Qu'est-ce que c'est que ça ? C'est précisément une question sur laquelle on s'interroge et qui était centrale chez ces mystiques. C'est la question du vouloir-vivre ; il y a un certain lien entre la question de cet « un » ou de ce qui fait mouvoir et puis, d'autre part, la question de l'âme, ou la question de l'ambivalence, je dirais de l'instabilité de la sexualisation par rapport à ce problème. Ce que la psychose dévoile, d'une certaine façon. On peut dire que toute la méthode thérapeutique de Gisela Pankow ou d'autres, pose le problème d'un traitement analytique quand on ne peut pas compter sur la différence sexuelle ou qu'elle n'est pas encore marquée.

I.G. : Est-ce que vous faites une différence entre la position féminine de Schreber, qui pouvait être déterminée par le prénom de son père Gottlieb, et celle de Jean de La Croix ?

M. de C. : Oui, je crois que cela n'a aucun rapport, parce que, justement, pour Schreber, c'est la négation de cette différence. Schreber, il faut qu'il soit dans la place où il y a tout et qu'il tapisse, comme ça, le ciel et l'univers de son propre discours, à la fois masculin et féminin ; mais, seulement, il n'y a jamais d'Autre. Ce qui

15. M. Montrelay, *L'ombre et le nom*, Paris, Minuit, 1977.

est fondamentalement terrifiant pour Schreber, c'est qu'il y ait de l'Autre, c'est abyssal. Tandis que, pour Jean de La Croix ou pour ces mystiques, au contraire, ce qui articule toute démarche, c'est le postulat de l'Autre.

I.G. : Comment entendez-vous l'expression de Lacan dans le séminaire XI : « Dieu est inconscient » ?

M. de C. : Il faudrait savoir ce que veut dire inconscient. Lacan dit beaucoup de choses, beaucoup de boutades aussi. On pourrait dire par exemple, pour entendre cet énoncé, que Dieu a, dans l'hypothèse mystique religieuse des XVIe et XVIIe siècles, le rôle et la fonction qu'a l'inconscient chez Freud. Qu'est-ce que c'est, l'inconscient ? C'est une hypothèse nécessaire, relative à un certain nombre de fonctionnements. Il faut, pour l'élaboration de ces fonctionnements, de ces procédures psychanalytiques, une espèce d'horizon et de champ relativement auquel ce soit possible. Dans cette perspective, on pourrait dire que l'inconscient est pour Freud ce que *Utopia* [16] est pour Thomas More : un espace où pouvoir déployer ces procédures.

Dans cette perspective, on pourrait dire : Dieu est à la mystique ce que l'inconscient est à la psychanalyse. Maintenant, si on prend littéralement l'énoncé : Dieu *est* inconscient, vous avez aussi un certain nombre de théories mystiques, à commencer par Jakob Boehme, qui disent « Dieu a commencé par une espèce de fureur complètement aveugle » ou « au début il y a la haine », une pulsion qui, dans la théorie de Jakob Boehme et pour la prendre comme exemple, est une espèce de violence qui va donner lieu, petit à petit, à une distinction, à une différenciation où il y aura un Père et un Fils, mais qui est déjà un phénomène secondaire par rapport à cette haine originelle. Ainsi, on pourrait dire : Au commencement, il y a l'inconscient. Une espèce d'aveugle pulsion.

I.G. : Dans le prologue que vous faites au livre de Mireille Cifali, *Freud pédagogue* ?, vous dites que parler de psychanalyse en dehors du champ de la clinique, c'est sauvegarder cette hypothèse qui donne naissance à la psychanalyse. C'est-à-dire sauvegarder le fait qu'il y a des choses qui ne sont pas expliquées. La clinique pourrait aboutir à dire que l'on a expliqué l'inconscient et que, d'une certaine manière, ceux qui en parlent dans un autre champ, sans être à proprement parler des « applicateurs », sauvegardent cette ouverture à de l'inexpliqué.

16. T. More, *L'utopie*, éd. et trad. M. Delcourt, Droz, Genève, 1983.

M. de C. : Oui, c'est en effet un problème général, mais qui joue aussi dans le cas de la psychanalyse. L'élucidation d'un certain nombre de pratiques contrôlées, qui ont donc forme thérapeutique et qui deviennent des interventions, postule toute une série de paradigmes globaux et aussi de champs globaux. Par exemple, dans la psychanalyse, il y a quelque chose qui fonctionne sur une hypothèse occidentale qui n'est jamais prouvée et qui n'existe pas dans bien d'autres cultures, à savoir qu'il doit y avoir de la parole, ça doit parler. Tout analyste est dans une relation avec quelqu'un et dit : Il y a quelque chose dans ce discours *qui parle*. Voilà le postulat, quelque chose *d'autre* qui parle. Ce postulat, qui est complètement occidental, est totalement nul, c'est-à-dire non recevable, quoique indécidable, dans une perspective hindoue. C'est une espèce de condition de possibilité indéterminable pour toute une série de procédures contrôlables, qui elles sont décidables, etc. Dans le champ analytique, on a ça constamment.

I.G. : Une dernière question, qui serait : Tout de même, l'Amérique est bien le représentant de la science positive… Freud aurait dit en y arrivant : « Je leur amène la peste » ; de cette peste éventuelle, ils ont fait une espèce de bacille qui se soigne avec des antibiotiques de parole. Et vous, vous avez choisi l'Amérique, pourquoi ?

M. de C. : Je n'ai pas choisi l'Amérique, j'ai fait des expériences en Amérique. J'y suis comme travailleur immigrant dans un lieu particulièrement étrange, la Californie et le sud de la Californie, parce que ce n'est pas exactement l'Amérique. Je crois que la véritable coupure du monde occidental actuel, ce sont les Rocheuses et pas l'Atlantique. L'Est américain ressemble beaucoup à l'Europe et, par contre, la Californie, ce pays qui est la troisième ou quatrième puissance économique du monde et qui est encore un pays immigrant, qui n'a pas de racines – plus de la moitié de la population n'est pas née là –, représente une espèce d'expérience sociale extraordinairement surprenante, la naissance d'une société à elle-même, sur la base d'une instabilité des identités et donc d'une prolifération des pratiques intercollectives, une sorte de réseau brownien de compétition où chacun vaut ce qu'il produit et non ce qu'il est.

C'est en effet une expérience assez étrange, extraordinaire, mais qui n'est pas pour moi l'adoption – enfin, ça pourrait l'être d'ailleurs, mais ce n'est pas le cas – d'une nouvelle citoyenneté ou peut être d'une façon différente de vivre. Je dirais que ce qui m'intéresse en Californie, c'est ce lieu de créativité formidable par rapport à ce qui, comme le disaient déjà les vieux témoins du XVIe siècle, apparaît comme un peu corrompu, un peu vieillissant dans l'Europe.

Ce vent violent du Pacifique a quelque chose de stimulant et de rafraîchissant, même s'il a aussi une brutalité, une sauvagerie et une créativité choquante, qui fait choc. C'est une expérience, combien de temps durera-t-elle ? Je n'en sais rien.

I.G. : Et c'est une expérience qui est reçue ?

M. de C. : Oui, ils ont le goût de l'exotisme, finalement j'en fais partie aussi, comme le pionnierisme spatial ou la biologie ; je suis à San Diego, dans la capitale mondiale de la biologie, qui représente aujourd'hui ce qu'était la physique nucléaire il y a quarante ans, qui est en train d'être bouleversée. Il y a aussi une espèce d'intérêt, justement, pour de l'innovation, même s'il faudrait tempérer cela par des questions qui concernent la récession économique aux États-Unis comme partout, et quantité de problèmes de pouvoir.

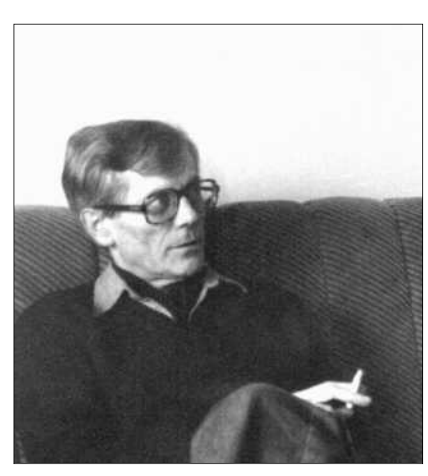
Globalement, il y a un intérêt pour ce qui ouvre un autre espace. Je participe à ce style californien *de facto*, bien que je n'y participe pas subjectivement. Ce contraste même fait partie de ce qui intéresse la Californie du Sud.

I.G. : Jamais l'Espagne, alors ?

M. de C. : Ça, c'est très différent ; au fond, j'ai surtout connu l'Amérique latine, j'ai beaucoup travaillé au Chili, en Argentine, au Brésil. L'Espagne a plutôt été pour moi le lieu d'un travail historique concernant le XVIe siècle ou le XVIIe. Je suis donc allé un certain nombre de fois en Espagne et je pense qu'il y a quelque chose d'absolument fascinant dans la fermentation espagnole ; peut-être quelque chose aussi qui reste mystique par cette proximité que la lutte entretient avec la parole et avec la mort.

Il y a quelque chose dans l'expérience espagnole qui, au niveau littéraire, au niveau de la vie sociale, est énorme et peut-être, d'ailleurs, pour cette raison même, si fréquemment refoulé par le reste de l'Europe. Parce que c'est un scandale de voir, par exemple, l'insuffisance de l'information française en ce qui concerne l'Espagne.

I.G. : Je vous remercie.





Espaces Temps

Entretien, mystique et psychanalyse

Michel de Certeau, Mireille Cifali

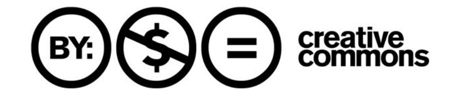
Résumé

Dans cet entretien avec Mireille Cifali, Michel de Certeau s'explique sur les thèses qu'il défend dans son ouvrage qui vient de paraître. La fable mystique (Paris : Gallimard, 1982) et répond notamment à un dossier très critique paru dans la revue lacanienne Littoral. Outre les précisions qu 'il donne sur ce qu 'il entend par "fable", soit une fonction et non le genre littéraire désigné par ce vocable, Certeau précise sa posture, ses ambitions épistémologiques, ainsi que sa conception des relations que peuvent entretenir l'histoire et la psychanalyse.

Abstract

In this intenneiv with Mireille Cifali, Michel de Certeau explains bis thesis in bis new book La Fable mystique (Paris : Gallimard, 1982). He answers to a very critical file which has heen published in the lacanian magazine Littoral. At first, he explains what he hears by "tale" : a function and not a litterary genre. Then Certeau explains his position, his epistemological ambitions, and the relations between history and psychoanalysis.

doi : 10.3406/espat.2002.4209



Michel de Certeau et Mireille Cifali

Entretien, mystique et psychanalyse.

Dans cet entretien avec Mireille Cifali, Michel de Certeau s'explique sur les thèses qu'il défend dans son ouvrage qui vient de paraître, La fable mystique *(Paris : Gallimard, 1982) et répond notamment à un dossier très critique paru dans la revue lacanienne* Littoral. *Outre les précisions qu'il donne sur ce qu'il entend par "fable", soit une fonction et non le genre littéraire désigné par ce vocable, Certeau précise sa posture, ses ambitions épistémologiques, ainsi que sa conception des relations que peuvent entretenir l'histoire et la psychanalyse.*

In this interview with Mireille Cifali, Michel de Certeau explains his thesis in his new book La Fable mystique *(Paris : Gallimard, 1982). He answers to a very critical file which has been published in the lacanian magazine* Littoral. *At first, he explains what he hears by: "tale": a function and not a litterary genre. Then Certeau explains his position, his epistemological ambitions, and the relations between history and psychoanalysis.*

EspacesTemps 80-81/2002, p. 156-175.

Mireille Cifali : Dans un numéro récent de la revue *Littoral*, il y eut plusieurs critiques faites à ton livre *La fable mystique* (Gallimard, 1982). On t'a surtout reproché de n'avoir pas traité toute la mystique. En quelque sorte, n'ayant étudié que le XVIe et le XVIIe siècles, tu n'étais pas autorisé à parler du discours mystique tel que tu l'as fait. Comment entends-tu ces critiques renouvelées aussi bien dans *Littoral* que dans l'*Âne* avec la recension de Marie-Christine Hamon ?[1]

* Cet entretien entre Mireille Cifali et Michel de Certeau est paru initialement dans la revue *Le Bloc-Notes de la psychanalyse*, Genève, n° 4, 1984, p. 135-161

Michel de Certeau : *Littoral* me reproche de dire trop peu ; l'*Âne*, d'en dire trop. Est-ce bon signe ? En tout cas, je relève de part et d'autre une conception anhistorique de la mystique avec laquelle je ne puis être d'accord parce que, finalement, elle idéologise son objet. Pour Libera et Nef, l'histoire, c'est le superficiel ou le fragmentaire ; pour Hamon, c'est le brouillamini. Ce qui n'empêche pas les premiers de me donner une mauvaise note parce que je n'ai pas parlé aussi des Grecs, des Pères de l'Église, des Médiévaux, des Musulmans et des Juifs, des Anglicans et des Orthodoxes, et de quelques autres, à propos desquels ils ont l'obligeance de fournir une bibliographie élémentaire. Pour eux, il faudrait un dictionnaire complet ; pour Hamon, une thèse simple. Je ne peux que les décevoir. La question de base concerne le sérieux qu'on accorde au rapport que l'expérience mystique entretient avec l'histoire. Question-test puisque, pour tous les mystiques dont j'ai étudié les œuvres, l'extase même doit les ramener à la réalité "commune" : le retour à la socialité quotidienne est le critère de l'expérience spirituelle. Ce poids de la relation, cette hospitalité attentive à ce qui arrive, ils l'appellent "charité".

1 •Alain de Libera et Frédéric Nef, "Le discours mystique. Histoire et méthode" ; Guy Le Gaufey, "La feinte mystique", et Philippe Julien, "Y a-t-il un discours de la mystique ?" *Littoral*, n° 9, 1983, p.79-124 ; •Marie-Christine Hamon, *in* "Patchwork des mystiques", L'*Âne*, n° 8, janv.-fév., 1983, p.31.

Sur *La Fable mystique*, *cf.* aussi quelques études d'un style différent : •Olivier Mongin, "Clefs de voûte" ; •Michel Crépu, "Mystique, mensonge, littérature" ; •Stanislas Breton, "Corps et mystique", *Esprit*, déc. 1983, p.142-158 ; •Guy Petitdemange, "L'invention du commencement", *Recherches de science religieuse*, 1983, n° 71, p.497-520 ; •Jean-Louis Bouttes, "À propos de la fable mystique", *Café*, n° 2, 1983, p. 73-78.

Aussi bien, le sujet de la *Fable mystique* n'est-il pas l'étude de la mystique en général, mais celle d'*un moment particulier* dans l'histoire occidentale, la transition du moyen âge à la modernité. La mystique s'est alors constituée comme une "science" propre, manière de s'inscrire dans une conjoncture historique. Cela ne s'était pas produit jusque-là. Pendant les premiers siècles du christianisme ou plus tard, au temps de la théologie métaphysicienne des XIIIe et XIVe siècles, l'expérience mystique n'avait pas le statut d'une science autonome. Elle ne se distinguait pas de la théologie même ni de l'interprétation des Écritures, comme on le constate chez Origène, chez Grégoire de Nysse et jusque chez Bonaventure. J'ai analysé un symptôme linguistique de cette évolution : le fait que "mystique" devient un substantif au XVIe siècle. Avant cette date, "mystique" est un adjectif qui qualifie l'approfondissement existentiel d'une science, la théologie, fondée sur le postulat d'un cosmos qui énonce les volontés du Créateur. L'unicité de la science fondamentale reposait sur une ontologie et toutes les sortes de connaissance étaient "adjectives" par rapport à la théologie. Quand ce postulat cosmologique et ontologique s'effrite, à la fin du moyen âge, les connaissances qu'il unifiait et hiérarchisait se diversifient et s'autonomisent. C'est le moment où l'expérience mystique, liée à cette histoire, prend la forme "substantive" d'une science propre, "la mystique", pendant deux siècles (de la fin du XVe à la fin du XVIIe siècle) où se multiplient les recherches concernant un nouveau type de scientificité *La Fable mystique* est l'analyse de ce moment.

Le sujet de la *Fable mystique* n'est pas l'étude de la mystique en général, mais celle d'*un moment particulier* dans l'histoire occidentale.

Négativement, Libera et Nef confirment l'intérêt méthodologique d'une perspective historique. À vouloir traiter de la mystique comme d'une expérience qui transcende et traverse tous les temps, en fait ils l'identifient à une tradition particulière, le néo-platonisme, et à une figure singulière, celle de Maître Eckhart. Ils s'installent dans ce lieu, éminent sans nul doute et bien connu de Libera, qui en dit des choses intéressantes. Mais ils croient pouvoir réduire "la mystique" à la forme, remarquable, qu'elle a prise *là*. Bien plus, ils supposent qu'il suffit de répéter les énoncés d'Eckhart pour les penser. Cette méthode évoque la réponse que Nicolas de Cues adressait à un bon professeur lettré de Heidelberg, Wenck, et à ses pareils : "Ils se croient théologiens parce qu'ils savent bien répéter d'autres théologiens dont ils ont fait leurs auteurs". Répéter les termes d'une œuvre majeure de la métaphysique mystique médiévale, cela ne nous permet pas de penser aujourd'hui le rapport qu'elle entretient avec la Déité, et cela autorise encore moins à réduire toute mystique à celle-là.

Libera et Nef supposent qu'il suffit de répéter les énoncés d'Eckhart pour les penser.

Cette identification de l'expérience mystique à l'une de ses figures amène d'ailleurs Nef à soutenir qu'au XVIIe siècle le "philosophique", comme il dit, s'est dissocié du spirituel : il suppose qu'il n'y a plus de philosophie lorsque la mystique se dégage du modèle métaphysique médiéval ; il tient pour dérisoire et purement lexicologique l'immense débat dont les "manières de parler" ont été le foyer au XVIe siècle et auquel la science mystique participe, tout comme bien d'autres recherches contemporaines sur la logique et la philosophie du langage, telle la *Nova dialectica* ; il oublie l'élaboration théorique dont les mystiques ont été les auteurs et les objets, depuis Jean de la Croix ou Luis de Leon jusqu'à Fénelon ou Leibniz. La problématique nouvelle et fondamentale qui est née alors d'une séparation entre le langage et l'être et qui s'interroge sur les relations instauratrices de sujets parlants ne correspond pas à celle qu'il privilégie. Aussi ne concerne-t-elle, à son avis, que le vocabulaire de l'expérience.

De ce point de vue, il n'est pas surprenant que les auteurs de l'article ramènent aussi à une question de lexicographie l'analyse que je fais de Denys l'Aréopagite dans la formation de cette mystique moderne. Ma thèse, c'est que le discours dionysien a eu, par rapport à la science mystique des XVIe et XVIIe siècles, une fonction analogue à celle qu'a eue le discours hégélien dans l'élaboration philosophique allemande du XIXe siècle. Il a découpé et articulé un champ spéculatif. Pour préciser cette question, relative aux conditions dans lesquelles une science se forme, on pourrait rappeler le mot de Condillac : créer une langue. Tel qu'il est relu et réinterprété au XVIe siècle, Denys l'Aréopagite a fourni la "langue" qui a rendu possible l'instauration moderne d'une science mystique. Dans la perspective d'une histoire des sciences (et la mystique s'est voulue "science", même si c'est sur un mode original), le rapport à la langue dionysienne n'est donc pas dérisoire.

Ma thèse, c'est que le discours dionysien a eu, par rapport à la science mystique des XVIe et XVIIe siècles, une fonction analogue à celle qu'a eue le discours hégélien dans l'élaboration philosophique allemande du XIXe siècle.

Mais je voudrais plutôt m'arrêter un instant à la question centrale, *la pertinence de l'histoire dans l'étude de la mystique.* D'abord s'impose un fait. Vingt ans de recherches m'en ont convaincu : *une figure épistémologique* nouvelle se découpe peu à peu, comme théorie et

pratique de l'expérience mystique. Des procédures propres s'élucident, qui visent à prendre au sérieux le paradoxe d'un champ expérientiel et spéculatif où l'extrême développement d'une technologie de l'esprit doit se soumettre à un insaisissable interlocuteur, l'absolu, Dieu. Par là, cette science étrange, distendue entre le raffinement de ses pratiques mentales ou linguistiques et l'évanouissement de son objet, est le *tracé* d'un impossible dans un paysage de positivités historiques. Elle articule dans les savoirs d'un temps ce qui leur échappe. Elle résiste ainsi aux définitions *a priori* qu'on pourrait donner de la mystique en général. S'en tenir à une histoire, et à *cette* histoire d'expériences qui se sont confrontées à l'appareil conceptuel et mental d'une époque, c'est opposer le geste *singulier* de leur pensée à notre impatience *idéologique* et permettre à leur étrangeté d'altérer nos cadres interprétatifs.

Cette attention historienne postule que l'étonnement, ressort de la réflexion philosophique, est lié à la capacité qu'ont les choses de surprendre et dépasser notre expectation. L'érudition prépare l'admiration. Elle en naît aussi. Mais cette propédeutique (ou prophylaxie) épistémologique ne suffit pas. Reste une question plus centrale sur laquelle les auteurs mystiques ne cessent de revenir et que redouble le travail historique : quelle relation l'absolu peut-il entretenir avec une expérience particulière ? De quelle manière l'universel, en qui se fonde le désir mystique, peut-il être reconnu ou attesté sur un mode local et singulier ? Cette interrogation, dont Libera et Nef témoignent à leur manière, peut orienter différemment nos recherches. Je voudrais seulement souligner un point qui concerne à la fois l'expérience mystique et la nature de l'histoire. Il s'agit de l'événement.

L'érudition prépare l'admiration. Elle en naît aussi.

Il y a du temps, et donc de l'histoire, là où il y a de l'événement. C'est précisément un souci majeur des mystiques du XVI[e] et du XVII[e] siècles : Y a-t-il (encore) de l'événement ? Dieu, ou l'Esprit, arrive-t-il encore ? À l'époque, l'histoire est vécue comme une dégradation par rapport aux origines chrétiennes. Elle est décadence. Plus elle s'éloigne de sa fondation, plus l'Église se corrompt. La "réforme" hante les mystiques du XVI[e] siècle. Sa nécessité transforme leur rapport au passé. Il s'agit moins pour eux de reconnaître en des institutions corrompues les restes d'un trésor primitif ou de revenir aux témoins scripturaires de l'Événement originaire, que de savoir *si, aujourd'hui même, il y a un commencement fondateur* ; si l'origine peut être une expérience présente ; s'il y a encore, dans la corruption contemporaine, des lieux de naissance. De la réponse dépend la Réforme. Dans la nuit qu'ils vivent, ces mystiques attestent, comme des torches, mille recommencements d'histoire. Il me semble qu'avec ces feux de nativités, longuement soumis à la critique avant d'être reconnus comme les "buissons ardents" d'une rénovation, l'expérience spirituelle se lie indissolublement à l'histoire : à la patience et à la douleur du temps qui défait, elle conjugue les surprises de l'événement qui, soudain, instaure.

L'expérience spirituelle se lie indissolublement à l'histoire.

Le problème d'un commencement.

Mireille Cifali : J'aimerais que nous revenions sur un autre aspect de ces critiques. Elles se sont faites, dans la revue *Littoral*, sous le couvert d'un titre assez étrange. Le titre est celui-ci : *La mystique, fable ou discours ?*, comme s'il y avait une opposition entre la fable et le discours. Or, il me semblerait qu'à la lecture de ton livre, une lecture un peu attentive, c'est bien le contraire qui apparaît, c'est-à-dire la fable *comme* discours. Alors, comment entends-tu la possibilité de ce *ou* comme interprétation de ton livre ?

Michel de Certeau : Comme un faux sens. L'alternative entre fable et discours se situe à l'opposé de ce que j'ai voulu analyser, à savoir *un discours qui a fonction de fable*. Au départ, il y avait les recherches que j'avais faites sur l'épistémologie de l'histoire depuis le XVIe siècle. Dans *L'écriture de l'histoire*, j'essayais de montrer que l'écriture avait, depuis l'époque dite "moderne", c'est-à-dire depuis les XVIe et XVIIe siècles, le rôle nouveau de faire l'histoire, et non pas seulement de la dire. Une productivité scripturaire change à la fois l'histoire en tant que c'est une réalité qui se vit et l'histoire en tant que c'est une représentation du passé. À partir de l'écriture, refaire l'histoire, construire un monde : tel est le modèle "bourgeois", scientifique ou révolutionnaire. Cette praxis scripturaire m'a amené à m'interroger sur un autre type de discours qui, à la même période, se situe, lui, du côté de la *parole*. C'est le cas de la mystique au XVIe siècle, centrée sur la pratique et la théorie du "dialogue", qu'il s'agisse de la prière ou de l'échange spirituel entre sujets parlants. Sous ce premier aspect, la mystique relève de la "fable", qui concerne le parler, comme son étymologie l'indique (*fari*). Elle est une science du parler, mais une science qui veut être elle-même une manière de parler, une interlocution. Aussi implique-t-elle, au principe, une identité entre théorie et pratique de la parole, c'est-à-dire entre discours et fable.

Je me suis interrogé sur un autre type de discours qui se situe du côté de la parole. C'est le cas de la mystique au XVIe siècle, centrée sur la pratique et la théorie du "dialogue".

Ce n'est là qu'une première approche. Parmi les caractéristiques de la fable, une au moins demande à être relevée. Est "fable" le discours qui prend en charge la question du commencement et qui *est* un commencement. Il naît d'une série d'interrogations, du type : qu'est-ce que commencer ? peut-il y avoir un commencement ? de quelle manière une existence, une parole ou une histoire commence-t-elle ? Est fable, dans le langage, ce qui est à la fois *acte d'instaurer* et acte de *dire l'instauration*. Donc une parole qui fait parler, qui engendre, qui donne langage et donne jour. C'est un discours auroral, ou poétique ; un discours de naissance et de surprise. Ce discours n'est pas autorisé par ce qui le précède (une réalité qu'il exprimerait, ou une démonstration qu'il conclurait), mais par ce qu'il rend possible, par ce qu'il inaugure, par ses effets. Il correspond à l'interrogation des mystiques telle que je l'évoquais : y a-t-il aujourd'hui du commencement ? Il s'ajuste exactement à la question du *principe* : Dieu est-il, dans le présent, commencement ? Naît-il en ce moment-ci ?

Est fable, dans le langage, ce qui est à la fois *acte d'instaurer* et acte de *dire l'instauration*.

Il est frappant qu'à l'inverse l'histoire, comme science, élimine tout problème d'origine. En histoire, on peut constater des commence-

ments, on ne les explique pas : expliquer, c'est en effet rattacher un phénomène à ce qui le précède. L'instrument de l'histoire, c'est d'ailleurs la corrélation qui mesure des occurrences et des combinaisons variables d'unités stables. Par méthode et pour des raisons techniques, la science historique, fidèle (plus ou moins !) au principe de limitation qui conditionne toute rigueur, tient hors de son champ les questions qui concernent le commencement. Elle les abandonne à la théologie ou à la mythologie.

La science mystique a au contraire ces questions-là pour objet. Mais elle s'y intéresse en tant qu'il s'agit d'une expérience présente, et non pas de passés lointains. Elle ne vise pas à raconter ce qui a eu lieu jadis, mais à dire ce qui, aujourd'hui, donne lieu. D'où son rapport essentiel à l'acte de parler qui instaure (Benveniste le disait déjà naguère) un présent de la langue. La coïncidence du commencement et du présent affecte à la parole un rôle central : "Si tu me parles, je nais" Sous ce biais aussi, le discours de commencement est fable – parole fondatrice.

La science mystique ne vise pas à raconter ce qui a eu lieu jadis mais à dire ce qui donne lieu aujourd'hui.

À cet égard, la fable est *une fonction* du discours. C'est le discours en tant qu'il instaure. Le travail mystique dans le langage consiste à le transformer ou à le bouleverser de façon qu'en parlant il inaugure, et donc à le métamorphoser en mille "manières de parler". Telle est la science mystique : une altération de tous les discours existants pour en faire des "fables". Cette alchimie linguistique s'est forgé ses règles et ses procédures, fort subtiles, mais elles ne doivent pas faire oublier le souci qui les anime et qui vise à rendre présente dans la langue une parole instauratrice. On ne saurait donc identifier la fable à un genre littéraire particulier, le poème, l'autobiographie, le commentaire ou le traité. Elle correspond plutôt à ce que Jakobson appelait une "fonction" quand il analysait les fonctionnements "phatique", "métalinguistique" ou "poétique" du langage, et qu'il montrait, par exemple, que la fonction poétique n'est pas plus réductible au poème qu'elle n'est exclue du roman. De même, la fonction "fable" ne peut pas être définie par le genre littéraire de la fable. Elle traverse les genres, comme l'histoire même le montre : Descartes qualifiait de "fable" le *Discours de la méthode*, et Ponge, dans ses *Proêmes*, a intitulé "fable" le poème qui produit l'événement par l'acte qui le raconte. En ce sens, la science mystique est la science qui s'attache à transformer tout discours par la fonction "fable", ou à produire des discours qui soient des fables. En fait, il y a des différences dans les types de discours qui donnent lieu à ces mutations. À caricaturer les choses, on pourrait dire, par exemple, que si la fonction fable est privilégiée par tous les mystiques, les traités de Jean de la Croix l'exercent dans le champ de la scolastique contemporaine, ceux de Luis de Leon, dans la linguistique de son temps, ou ceux de Thérèse d'Avila, dans le genre du roman historique.

La fonction "fable" ne peut pas être définie par le genre littéraire de la fable. Elle traverse les genres, comme l'histoire même le montre : Descartes qualifiait de "fable" le *Discours de la méthode*.

Dernière remarque. La fable mystique s'inscrit évidemment dans la perspective de l'énonciation (ou de "l'acte de parole") et non dans celle de l'énoncé, mais elle y relève d'emblée un aspect qui apparaît lentement, quoique de plus en plus, dans les recherches récentes sur l'énonciation : l'importance décisive de la *réception*. La parole qui

commence n'advient que reçue : "Ça me parle". Le sujet mystique, sujet parlant, est d'abord un sujet *répondant* ou, si tu préfères, un sujet croyant. Il répond à ce qui lui parle, à quelque chose qu'il ne connaît pas et qu'il perçoit pourtant comme de la parole : "Ça me parle". On touche là un aspect essentiel de ce que ces textes nomment "l'âme". Sous ce biais, l'âme, c'est le sujet parlant en tant qu'il naît en répondant. J'ai essayé de l'analyser comme un "écho d'autre". Elle désigne un rapport du sujet à ce qui le précède et le fait parler (nous restons dans une problématique de commencement). Il est possible que cette précédence ne soit "parole" que parce qu'on lui répond. Ainsi les "premiers mots" de l'enfant ne sont-ils pas produits par lui, mais découpés par les parents dans la chaîne sonore qu'il émet, de sorte qu'à son tour il peut embrayer sur un fonctionnement sémantique les sons qu'il produit. En somme, il se met à parler parce qu'il est attendu. Il faut que les sons qu'il profère soient reçus comme une parole pour qu'il puisse parler. Quoi qu'il en soit, les mystiques usent généralement d'un vocabulaire prudent pour qualifier ce à quoi ils répondent : "Je crus entendre... Il me parut que..." Essentiellement, la parole instauratrice n'est pas un objet identifiable ; elle n'est pas isolable d'une réception ; elle n'est pas connue, mais reconnue dans ses effets ; elle n'est saisissable que dans ce qui lui répond. Sinon, elle ressortirait seulement d'une production, ou d'une projection.

Une sémiotique de la réception est fondamentale pour analyser les rapports entre parler et croire.

Tout cela nous oriente vers une sémiotique de la réception, d'ailleurs fondamentale pour analyser les rapports entre parler et croire – ou parler et répondre – qui constituent le nœud d'une théorie intersubjective du commencement. Au centre de cette théorie mystique, il y a donc la fable. Finalement, en tant qu'il est fable, ce discours consiste à dire un commencement sous la forme de ce qui lui répond.

La mystique, un terrain glissant pour Freud.

Mireille Cifali : Revenons à ce qui me paraît tout particulièrement intéressant : la relation que tu établis, à plusieurs reprises, entre *mystique et psychanalyse*. Tu n'es pas le premier à l'évoquer. Freud, lui aussi, avait une position assez particulière par rapport à la mystique. Nous pourrions également parler de cette autre rencontre entre mystique et psychanalyse autour de ce qu'on appelle, peut-être un peu pompeusement, l'École de Genève. Mais d'abord, y a-t-il pour toi des différences entre la position de Freud par rapport à la mystique et la position de Lacan, qui s'y réfère dans le Séminaire *Encore*, et dans d'autres productions ?

Michel de Certeau : Chez Freud, la mystique occupe une place très ambivalente et finalement indécise. La dernière note des *Gesammelte Werke*, du 22 juillet 1938, lui est consacrée. Elle est énigmatique, moins peut-être par le fond, qui marque un retour à une interprétation ancienne, que par la forme, à la fois romantique et paradoxale : "La mystique, l'obscure autoperception du règne au-delà du Moi, du ça"[2].

2 •Sigmund Freud, *G.W.*, t. 17, p. 152 : "Mystik die dunkle Selbstwahrnehmung des Reiches ausserhalb des Ichs, des Es".

C'est tout. Le règne ou le royaume du ça, donné dans la nuit d'une perception endopsychique et concernant un au-delà du moi, compose le paysage étrange de cette évocation testamentaire. C'est l'extrême avancée des *Œuvres Complètes*. *Finis terrae*. Après, il n'y a rien. À partir de ce point final, on peut remonter les textes freudiens. L'ambivalence dont je parlais se repère aux deux traitements bien différents dont la mystique est l'objet : le premier relève de l'explication et rattache les phénomènes mystiques au problème général de la religion ; le second témoigne d'une interrogation, d'une hésitation étonnée, voire d'un malaise par rapport à quelque chose d'autre qui n'est pas "religieux" et résiste à l'analyse. Dans l'annotation de 1938, le fond renvoie au premier aspect ; le ton, au second.

Dans une première série de textes, Freud recourt pour la mystique aux concepts qu'il utilise dès 1901, dans *La psychopathologie de la vie quotidienne*, pour interpréter la religion comme une psychologie "projetée" dans le monde extérieur. Quoi qu'il en soit du détail, l'explication se situe dans la problématique d'une "production" au dehors : elle se réfère à des pulsions qui se produisent à l'extérieur. La "sublimation" même est une sorte de production. Il est curieux, d'ailleurs, qu'en 1912, félicitant assez ironiquement Jung de son étude sur *Métamorphoses et symboles de la libido* ("vous nous avez fait cadeau d'un grand éclaircissement, même si ce n'est pas celui que vous aviez en vue"), Freud lui prête justement sa propre conception : "Il me semble que vous avez résolu l'énigme de toute mystique, laquelle repose sur l'utilisation symbolique des complexes mis hors service". Jung est ulcéré de voir son travail ramené à une découverte qu'il aurait faite "sans le vouloir" et qui n'en est pas une : "Cette découverte dont vous parlez, et en laquelle vous supposez un sommet, est située tout à fait au pied de la montagne. Cela va de soi pour nous depuis des années déjà"[3]. Il a raison. Freud s'en tient à une position vieille de dix ans et qui ne sera ébranlée que par l'*Introduction au narcissisme*, en 1914. Fondée sur le concept de "projection" qui, à travers Franz Brentano, se rattache à Feuerbach[4], elle consiste à interpréter l'expression mystique comme l'effet détourné, sur une autre scène, de quelque chose qui a pour origine ou pour nature la pulsion.

Dans une première série de textes, Freud recourt pour la mystique aux concepts qu'il utilise dès 1901, dans *La psychopathologie de la vie quotidienne*, pour interpréter la religion comme une psychologie "projetée" dans le monde extérieur.

3 •Sigmund Freud et Carl Gustav Jung, *Correspondance*, Paris : Gallimard, 1975, t. 2, p. 298-299 : lettres des 29 sept. et 3 déc. 1912.

4 Freud a lu Feuerbach "avec zèle et plaisir", dira-t-il en 1925. *Cf.* •Paul-Laurent Assoun, *Freud, la philosophie et les philosophes*, Paris : PUF, 1976, p. 11-15.

Mireille Cifali : Serait-ce alors que Freud aborde essentiellement la mystique en recourant à des interprétations à partir d'éléments psychiques détournés, comme les *imagos inconscients* de père et mère ? Est-ce cela que tu veux dire ?

Michel de Certeau : Pas exactement. Freud ne réduit pas la mystique à un fonctionnement de l'*imago*. Il veut rendre compte de la mystique en tant qu'elle constitue un corpus de doctrines et de représentations, mais aussi de jouissances. Il reconnaît à ces manifestations une réalité psychique, mais transposée et projetée dans l'espace religieux. S'il lui est difficile d'expliquer à proprement parler (c'est pour lui un fait) la "dérivation génétique" qui détourne une pulsion et l'amène dans le champ d'une représentation religieuse, il peut du moins de cette façon distinguer des niveaux et éviter d'affecter à la structure même du psy-

chisme l'unité ou l'indétermination qui caractérisent les "sentiments" mystiques. Ce qu'il défend d'ailleurs, contre Jung, Groddeck ou Romain Rolland, c'est finalement quelque chose de plus fondamental qu'*une* explication ; c'est la possibilité même d'expliquer à partir d'une conception "analytique" du psychisme, c'est-à-dire à partir d'une division constitutive du sujet. Il y va donc d'un essentiel, qui serait, si l'on veut, la condition d'une science du sujet. Au commencement, pour Freud, il y a une séparation, ou un mort, que le père symbolise.

Il faut situer à ce niveau, me semble-t-il, l'élément de malaise que je notais aussi. Au "sentiment océanique" qu'en 1926 Romain Rolland opposait à l'*Avenir d'une illusion* et qu'il présentait comme un "fait", une donnée expérimentale, "quelque chose d'illimité, d'infini", une "sensation religieuse qui est tout différente des religions proprement dites", avant de le décrire dans les trois volumes de son *Essai sur la mystique* en 1929, Freud répond : "Combien me sont étrangers les mondes dans lesquels vous évoluez ! La mystique m'est aussi fermée que la musique"[5]. Il est frappant que Freud objecte non une impossibilité théorique, mais une impossibilité de fait. Pour lui, il *doit* y avoir une autre voie que celle de Rolland et il la tente de nouveau au début de *Malaise dans la civilisation*. Cette interprétation reste hypothétique, mais elle se réfère, je crois, à une déontologie de la pensée, à une éthique de la science. Si l'expérience mystique est une donnée première, la démarche analytique de la réflexion s'évanouit, comme le disait déjà Hegel contre Schelling, dans la nuit où toutes les vaches sont noires. Aussi, en 1930, Freud souligne pour Romain Rolland la distance qu'il a prise par rapport à Jung, qui "est lui-même quelque peu mystique et a cessé depuis de longues années d'appartenir à notre groupe"[6].

Cette interprétation reste hypothétique, mais elle se réfère, je crois, à une déontologie de la pensée, à une éthique de la science. Si l'expérience mystique est une donnée première, la démarche analytique de la réflexion s'évanouit.

5 • Sigmund Freud, *Correspondance 1873-1939*, Paris : Gallimard, 1967, p. 424 : lettre du 20 juil. 1929.

6 *Ibid.*, p. 428-429 : lettre du 19 janv. 1930.

Pourtant, il n'est pas si sûr. Ses notes si lucides sur le trouble de déréalisation qu'il a éprouvé à l'Acropole, ses remarques sur le "mysticisme juif" qu'atteste, selon lui, la répétition des chiffres relatifs à sa mort, les curiosités et les interrogations qui jalonnent ses lettres à Pfister, à Jung (pendant un temps) ou à Groddeck laissent supposer que la mystique demeure une question plus radicale que ce que permet d'en expliquer une utilisation symbolique des complexes ou un investissement libidinal du sujet dans des représentations. En 1920, il écrit à Groddeck : "Tout individu intelligent a bien une limite où il se met à devenir mystique, là où commence son être le plus personnel"[7]. L'expérience mystique ne relève plus, ici, d'une production ; ce n'est plus l'effet d'un processus psychique, mais la reconnaissance d'une limite, rapport de l'existence du sujet avec la mort. Peut-être l'annotation finale des *Œuvres* renvoie-t-elle à cette "limite" en évoquant "l'autoperception obscure d'un royaume au-delà du Moi". La mystique concernerait l'existence même. Il semble que Freud, dont "le premier but" a été longtemps la philosophie, dans une tradition philosophique allemande où la mystique a toujours eu un rôle déterminant, saisisse dans cette expérience une question qui déborde toute explication scientifique, même si, par fidélité, à une éthique du "raison garder", il faut éviter les séductions glissantes de l'irrationnel, et encore plus celles qui se substituent à l'explication.

7 • Georg Groddeck, *Ça et Moi*, Paris : Gallimard, 1977, p. 65 : lettre du 15 nov. 1920.

Je n'irai pas jusqu'à dire qu'il y a du Wittgenstein dans cette position : "Ce dont on ne peut parler, il faut le taire"[8]. Le silence est de rigueur pour ce qui ne peut être énoncé d'une manière sensée. Mais cette prudence se manifeste aussi à propos d'autres questions, par exemple, la télépathie, la transmission de pensée, etc. Freud marque un arrêt sur ces questions, non parce qu'il les juge sans intérêt ou insignifiantes, mais parce que le corpus scientifique dont il est le fondateur n'a pas encore le moyen de les traiter. Elles risquent de compromettre son entreprise. Par contre, il est encourageant, voire élogieux, pour ceux de ses disciples qui s'y risquent. Ainsi Jung, pendant un temps, ou Groddeck. Comme s'il leur disait : "Allez-y, voyons ce que vous allez en sortir". C'est casse-gueule. S'il y a des résultats intéressants, Freud les adaptera, comme il l'a fait en tant d'autres cas, par exemple pour l'interprétation de Moïse par Abraham. Si ça déraille, il le rejettera. Tout laboratoire connaît cette loi. Une stratégie de la théorie qu'il construit porte Freud à laisser entre parenthèses les questions qu'il ne juge pas encore traitables et à privilégier les explications déjà possibles ou confirmées. Ça ne l'empêchera pas, à la fin de sa vie, échappant à cette surveillance scientifique, d'écrire de grandes fictions théoriques, tel *Moïse et le monothéisme*, où par manière de "distraction", dit-il, il déploie l'horizon mythique de son génie analytique. La mystique en est aussi absente que la musique. Mais peut-être qu'à célébrer l'écriture même, qui est la part freudienne de l'héritage mosaïque, ces monuments littéraires consacrés à la mort du père et à "l'écriture de l'histoire", attestent encore ce qui, dans la mystique, n'a cessé d'inquiéter ou d'éloigner Freud, la question de la mère.

8 • Ludwig Wittgenstein, *Tractacus philosophicus*, trad. Pierre Klossowski, Paris : Gallimard, coll. "Idées", 1961, p. 7.

La dio-logie lacanienne.

On pourrait dire que le débordement freudien dont la lettre à Groddeck fournit un jalon a reçu un extraordinaire développement chez Lacan. Il faudrait en dessiner le paysage : une formation culturellement liée au christianisme, la connaissance de la tradition mystique par de nombreuses lectures, par un frère bénédictin et par beaucoup d'autres, etc. Je ne veux retenir d'abord qu'un fait : les *Séminaires*, comme les premiers écrits, sont ponctués de mystiques, saint Augustin, Hadewijch d'Anvers, Maître Eckhart, l'*Imitation de Jésus-Christ*, Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, Angelus Silesius, etc. On a un pointage constant de références qui sont en même temps l'objet d'un gommage.

Les *Séminaires*, comme les premiers écrits, sont ponctués de mystiques, saint Augustin, Hadewijch d'Anvers, Maître Eckhart, l'*Imitation de Jésus-Christ*, Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, Angelus Silesius,...

Mireille Cifali : Comment, un gommage ?

Michel de Certeau : Lacan les efface en même temps qu'il les trace. Au sujet des mystiques, il a une tactique de la soustraction ou de l'ellipse. Il les retire aussitôt qu'avancés. Ou bien il les présente quasi masqués, par exemple sous la figure, supposée orientale, du "maître de vérité", qui reste référentiellement chrétienne et qui désigne la position même de Lacan. Autrement dit, il y a là quelque chose de très

proche, de trop proche pour être dit "comme ça", directement, sans équivoque théorique. Il en va de même pour "cet Autre, dit Lacan, que j'appelle le Dieu obscur" et qui "est là... en tant justement qu'il est reconnu mais qu'il n'est pas connu"[9]. Dès l'abord, la mystique apparaît comme un pays proche et fondamental dont les frontières restent indécises et avec lequel les relations sont difficiles, sinon dangereuses. Cette situation n'a cessé de s'aggraver dans l'École freudienne de Paris, jusqu'au congrès de Lille, en 1977, marqué par l'excès d'un trop dire et suivi d'un rejet.

Chez Lacan, peut-être faut-il reprendre la question à partir de ce qu'il appelle la *Dio-logie*, un barbarisme substitué, comme un mot d'esprit, à la bonne vieille théologie – cette Dio-logie, dit-il, "dont les Pères s'étagent de Moïse à James Joyce en passant par Maître Eckhart" : "Sans cette place marquée, la théorie psychanalytique se réduirait à ce qu'elle est pour le meilleur et pour le pire, un délire de type schrébérien"[10]. Le délire schrébérien, ce n'est déjà pas si mal ! Mais c'est précisément (j'interprète) le discours théologien, celui auquel, pour parler comme Schreber, le *Nichtsdenken* est interdit, le "penser à rien", le trou d'un rien ou plutôt d'un manque dans la pensée. Par rapport à ce discours de et sur l'être, la Dio-logie que Lacan lui oppose est de type mystique. Elle évoque Hölderlin : "Le manque de Dieu nous vient en aide" Elle tient, il faudrait dire plus exactement qu'elle soutient (il y a une éthique dans cette position) le rapport du savoir avec une béance qui permet seul au discours de ne pas se réduire au génial délire de Schreber.

Chez Lacan, peut-être faut-il reprendre la question à partir de ce qu'il appelle la *Dio-logie*, un barbarisme substitué, comme un mot d'esprit, à la bonne vieille théologie.

On a déjà là une indication sur la formalité du discours lacanien comme théorie du sujet pour qui c'est toujours l'Autre qui est supposé savoir. Par là s'avère une relation essentielle avec "la place" marquée par la tradition mystique. Mais il faut aller plus loin, avec ce qui concerne le problème de l'amour. En 1973, dans *Encore*, Lacan affirme, et c'est à propos de la mystique : "Je ne fais que ça depuis que j'ai vingt ans, explorer les philosophes sur le sujet de l'amour"[11]. Cela nous renvoie au temps de la Chambre bleu horizon, juste après la première guerre, il y a belle lurette. "Naturellement, ajoute-t-il, je n'ai pas tout de suite centré ça sur l'affaire de l'amour". Ça éclate avec le séminaire *Encore*, 1972-1973, un tournant dans l'itinéraire conceptuel de Lacan, au moment où la jouissance de la femme se met à jouer le premier rôle dans la théorie. Une constellation triangulaire s'y dessine, la femme, l'amour et l'âme, avec, au centre, la référence des mystiques à "une jouissance qui soit au-delà" : "Il est clair que le témoignage essentiel des mystiques, c'est justement qu'ils l'éprouvent, mais qu'ils n'en savent rien".[12]

Je laisse de côté l'affirmation qu'à ces textes ("ce qu'on peut lire de mieux"), il faut "ajouter les *Écrits* de Jacques Lacan, parce que c'est du même ordre" – une note qui ouvre un jour étrange sur la place que Lacan pense tenir. Reste qu'il refuse de "ramener la mystique à des affaires de foutre" comme le tentaient "toutes sortes de braves gens dans l'entourage de Charcot et des autres". Une clé de sa position nous est fournie par ce qui concerne *l'âme*. À résumer grossièrement les choses, l'âme relève chez Lacan de deux définitions qui s'impli-

9 • Jacques Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris : Seuil, 1973, p. 247 et • *Les psychoses*, Paris : Seuil, 1981, p. 48.

10 • Jacques Lacan, "La méprise du sujet supposé savoir", *Scilicet*, n° 1, 1968, p. 39.

11 • Jacques Lacan, *Encore*, Paris : Seuil, 1975, p. 70.

12 *Ibid.*, p. 70-71.

quent d'ailleurs l'une l'autre. D'une part, c'est ce qui permet à un "être"– un "être parlant"– de "supporter l'intolérable de son monde", d'"y faire tête". De ce fait, elle est posée comme "étrangère". Son courage et sa patience ne sont pas soumis à la loi des choses. On a donc là un principe *éthique* dont le Séminaire sur l'*Éthique de la psychanalyse* a longuement examiné les figures historiques, d'Aristote à Sade et Kant, en passant par saint Paul et l'amour courtois, et qui s'enracine, d'après le même Séminaire, dans *le rapport que le désir entretient avec l'impossible.* Aussi n'y a-t-il finalement qu'un devoir : soutenir ce rapport à l'impossible. Ce qui est proprement tenir tête à l'intolérable du monde. Non le dénier imaginairement, mais le supporter. Tel est le premier aspect de l'âme chez les mystiques auxquels Lacan se réfère.

Le Horsexe.

Le second est presque un corollaire : "Il n'y a pas de sexe dans l'affaire". Sur le modèle du "Horla" de Maupassant, Lacan invente pour désigner l'âme la catégorie du "horsexe" : "L'hors-sexe de cette éthique est manifeste"[13]. La question de l'âme, en somme pas plus que la question éthique, n'est analysable en termes de différence sexuelle. Ce Séminaire laisse pourtant supposer que la femme, la mystique, plus que l'homme (même s'il y a des mâles "doués" comme Jean de la Croix), soutient ce "horsexe", comme témoin privilégié de ce qui ne concerne plus le masculin ou le féminin mais *l'existence* même.

13 *Ibid.*, p. 78.

Sur le modèle du "Horla" de Maupassant, Lacan invente pour désigner l'âme la catégorie du "horsexe".

Car tel est le fond du problème, qui rejoint d'ailleurs ce que nous avons déjà entrevu chez Freud. L'analyse lacanienne débouche en effet sur "l'ex-sistence" et invoque Kierkegaard. C'est dire que les phénomènes mystiques ne se présentent plus seulement comme les produits d'un processus psychologique fondé sur des complexes ou des pulsions. Ce qui est en jeu, c'est finalement une ex-stase en quoi l'existence se fonde comme "courage" éthique relatif à ce monde "intolérable" dont elle n'est pas, même si elle n'est rien d'autre.

Mireille Cifali : L'hors-sexe : on rejoint donc la question de l'inceste et de la bisexualité ?

Michel de Certeau : Je suis d'accord, bien qu'il ne soit pas aisé d'en dire deux mots en passant. La bisexualité (commençons par ce point, phénoménologiquement plus évident) est patente dans le langage mystique. Elle paraît dans la description même de Dieu. Un livre récent, *Jesus as mother*, vient de souligner la représentation de Jésus comme mère chez les cisterciens du XIIe siècle et chez les grandes mystiques de Hefta au XIIIe siècle[14]. Du XVe au XVIIe siècle, Dieu même a la figure féminine de la "Sekina" (la Sagesse) dans une tradition où la spiritualité juive et la spiritualité chrétienne se croisent[15]. Il y aurait bien d'autres exemples de la féminité de Dieu. Mais plus que les oscillations sexuelles de la représentation de Dieu, frappe, dans les textes mystiques, une permanente indécision sexuelle des acteurs qu'ils mettent en scène.

14 •Caroline Walker Bynum, *Jesus as mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages.* University of California Press, 1982.

15 *Cf.* •Geneviève Javary, *Recherches sur l'utilisation du thème de la Sekina dans l'apologétique chrétienne du XVe au XVIIIe siècle*, Lille/Paris : Université de Lille III – H. Champion, 1978.

Pour n'en relever qu'un trait, on pourrait dire que le discours mystique se caractérise par la non-stabilité de la différence sexuelle. C'est peut-être (mais je n'en suis pas si sûr) ce qui le distinguerait du discours érotique. En tout cas, le "je" qui parle dans le discours mystique, par exemple dans un poème de Jean de la Croix, est tantôt masculin, tantôt féminin. Il en va de même, réciproquement, en ce qui concerne l'autre, l'aimé ou l'aimée. Ce qui reste stable entre eux, c'est le verbe, c'est-à-dire l'acte : blesser, aimer, implorer, prier, poursuivre, etc. Mais tantôt "il" la blesse, et tantôt "elle" le blesse ; tantôt "il", c'est Dieu, et tantôt, c'est le ou la mystique. Il n'y a stabilité ni dans les positions actives et passives (de sujet et de complément), ni dans les définitions sexuelles. Elles circulent et tournent autour du verbe, comme saisies de vertige par l'acte qui seul demeure et se modalise ainsi en variations dont il ne cesse de susciter et d'évanouir les états successifs.

On pourrait dire que le discours mystique se caractérise par la non-stabilité de la différence sexuelle.

Peut-être cette indécision introduit-elle à l'inceste, qui soustend l'expérience mystique telle qu'elle s'énonce, comme rapport de la fille au père ou du fils à la mère. On a là, fréquemment, un court-circuitage de la *différence généalogique*. Il permettrait de rendre compte, au moins partiellement, des réactions violentes dont le langage mystique est l'objet. Par son caractère incestueux, ce langage transgresse en effet un interdit social. Encore faut-il préciser que cet interdit est affiché plus que pratiqué, comme le montrent de plus en plus des études historiques sur les pratiques sexuelles. Il concerne le symbolique d'une société plus que ses conduites, même s'il est impossible de séparer les deux. On soupçonne aujourd'hui, soit du côté psychanalytique, soit du côté d'une anthropologie historique – mais j'avance ici une hypothèse –, qu'il vise d'abord une coupure entre les générations et qu'il pose par là le principe d'un *ordre* symbolique et social. Aussi, cliniquement, sa transgression apparaît-elle comme un trou dans le compte des générations, une place manquée dans un ordre généalogique. À cet égard, l'interdit de l'inceste, dans les rapports enfants-parents, correspondrait à la manière dont une société raconte ses comptes fondamentaux et institue la légende (la loi) de son ordre.

Par son caractère incestueux, ce langage transgresse un interdit social.

Or il est incontestable que l'amour mystique a des traits incestueux dans la mesure où il vise à surmonter cette coupure généalogique, à rejoindre ou retrouver une union entre le père (ou la mère) et la fille (ou le fils), à dépasser ainsi la classification instituante de société. Les éclats de ce désir insensé zèbrent les textes mystiques. L'interprétation reste à faire, même s'il est déjà clair, et bien connu, que quelque chose de ce désir renvoie à l'originaire du sein maternel. Je voulais seulement souligner un fait, qui interroge, à savoir que l'inceste s'inscrit dans l'expérience mystique soit sur le mode d'une bisexualité qui prétend surmonter la différence sexuelle, soit sur le mode d'une unité qui vise à surmonter la division généalogique.

Les éclats de ce désir insensé zèbrent les textes mystiques.

La relativisation de la différence sexuelle.

Mireille Cifali : Ne pourrait-on pas faire un glissement, avec toutes les précautions de rigueur, entre ce que tu viens de dire à propos de

l'âme et du hors-sexe, et ce que Gisela Pankow articule de la psychose, c'est-à-dire de quelque chose qui n'est pas encore concerné par le sexe ?

Michel de Certeau : Oui, je me posais la question, mais je ne sais pas comment elle serait traitable. Gisela Pankow considère dans la psychose une situation où la différence sexuelle n'est pas encore pertinente. Sa thérapeutique n'y recourt donc pas mais use plutôt de méthodes qui permettent de restaurer une image formelle du corps à partir d'une *limite spatiale*[16]. Sous le biais d'une ambivalence sexuelle et d'une non-limitation corporelle, bien des expériences mystiques présentent des traits psychotiques. À ce que je disais de la sexualité, on pourrait rattacher aussi, comme un horizon, la visée fondamentale que je décrivais dans *La Fable mystique* et qui a pour objectif de *donner corps à une parole*, de produire le corps d'une réponse à l'autre. Ce passage d'un indéterminé, "universel et confus", à la construction d'une réponse historique, corps répondant, écriture mystique, évoque la thérapeutique découpant une spatialité relative à de l'autre. Mais, dans cette propédeutique spirituelle, l'articulation d'un corps pour l'Autre postule qu'originairement il y a de l'autre, et pose donc *a priori* un principe de limitation.

On peut se contenter de quelques remarques. Premièrement et globalement, les analyses qui balaient le vaste panorama de la vie psychique depuis son ressort éthique jusqu'à ses formes psychotiques interdisent de la réduire aux problématiques concernant la différence sexuelle. C'est trivial, depuis Freud même. À cet égard, la mystique est seulement un exemple de plus en ce sens, et elle peut fournir des éléments nouveaux à un élargissement théorique et thérapeutique de l'analyse.

Deuxièmement, s'il y a des traits psychotiques dans l'expérience mystique, cela ne signifie pas (sauf exceptions, car un psychotique peut être mystique et il y a des exemples) qu'elle puisse être assimilée à une psychose. Il faudrait d'ailleurs distinguer de la psychose qui n'a pas encore accédé à la différence sexuelle les cas de régression à une situation primaire. À propos de Jean de la Croix, Michel Ledoux faisait allusion à la "préoccupation maternelle primaire" analysée par Winnicott comme la résurgence, chez la femme qui devient mère, de contenus psychiques liant son vécu originaire à ce que vit son enfant et susceptibles de prendre la forme d'une psychose puerpérale[17]. Cette résurgence peut être la cause de déséquilibres et/ou d'enrichissements. Il y a aussi, dans la mystique, une régression à l'originaire et aux préalables de l'institution du sujet, en ce qui touche même le rapport à l'autre, c'est-à-dire le croire. Aussi n'est-il pas surprenant que des troubles accompagnent cette remontée à l'originaire (nous voilà encore dans des problèmes de commencement !). Ils n'en sont pas, pour autant, structuraux. Ils demanderaient plutôt à être analysés comme des moments dans une histoire. C'est d'ailleurs la perspective constante des mystiques eux-mêmes, soucieux de replacer les "phénomènes" qu'ils éprouvent dans une "suite", ou un procès spirituel, qu'ils appellent "discours" (*discursus*), et de juger chaque "signe"

16 • Gisela Pankow, *L'homme et sa psychose*, Paris : Aubier, 1969, et *L'être-là du schizophrène*, Paris : Aubier, 1981.

Ce passage d'un indéterminé, "universel et confus", à la construction d'une réponse historique, corps répondant, écriture mystique, évoque la thérapeutique découpant une spatialité relative à de l'autre.

17 • Michel Ledoux, "La relation d'absence", *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 22, 1980, p. 243-245.

d'après sa fonction dans une série, comme un mot dans une phrase. Ce discernement, pour eux indissociable d'une interlocution, n'est d'ailleurs pas sans évoquer la cure elle-même.

Psychanalyse et mystique : il y a de l'autre.

Mireille Cifali : En t'écoutant, m'est revenu à l'esprit quelque chose que Freud aurait dit un jour à Jung, et que Jung a repris dans son autobiographie. Il lui aurait enjoint de ne pas abandonner la théorie sexuelle, d'en faire un dogme, "un *bastion*... contre le flot de vase noire de l'*occultisme*"[18]. Comme si, d'un côté, il y avait ce gouffre qui paraissait dangereux à Freud, et duquel il se gardait en se raccrochant à la théorie sexuelle.

18 • Carl Gustav Jung, *Ma vie*, Paris : Gallimard, 1970, p. 117.

Michel de Certeau : L'injonction renvoie à la fois à la précaution scientifique dont Freud fait preuve à l'égard de questions fascinantes mais non encore traitables – nous en avons parlé tout à l'heure – et aussi à ses relations particulières avec Jung qu'il suspecte d'être "quelque peu mystique". Il ne faut pourtant pas oublier que, dès 1920, avec *Au-delà du principe de plaisir*, il introduit dans la théorie du psychisme un "instinct de mort" qu'il voulait d'abord appeler *Destrudo* pour l'opposer plus clairement à la *Libido*, et qui ne se réfère plus à la théorie sexuelle. Par là il sort lui-même de son premier "bastion" et il ouvre des questions plus larges, telles que celles de la limite, de l'existence et de la mort, évoquées, par exemple, à propos de la mystique.

Entre ces deux "instincts" ou "principes" psychiques, l'explication freudienne – et, à sa suite, l'interprétation psychanalytique – oscille plus ou moins dialectiquement, sans avoir à trancher. Il ne s'agit pas en effet de choisir entre eux, mais de les articuler. Freud, lui, a incontestablement développé davantage l'appareil scientifique relatif au premier ; le second lui fournit plutôt la possibilité d'une expansion philosophique, c'est-à-dire des réflexions qui l'ont toujours séduit mais dont, scientifiquement, il se méfie.

L'appareil technique et spéculatif que la science mystique a le plus développé concerne quelque chose dont bien des éléments seraient comparables à l'instinct de mort.

À cet égard, la science mystique aurait une situation inverse. L'appareil technique et spéculatif qu'elle a le plus développé concerne quelque chose dont bien des éléments seraient comparables à l'instinct de mort : le néant de la créature, la désappropriation de soi, la perte dans l'Autre, la logique d'une mort au monde, etc. Par contre les fondements sexuels d'un érotisme pourtant presque partout présent chez les mystiques des XVIe et XVIIe siècles ne donnent pas lieu à une science propre. Outre qu'ils appartiennent à des configurations épistémologiques et historiques différentes (qui mettent en jeu, par exemple, le rapport que le productivisme individualiste moderne entretient avec un refoulement de la différence sexuelle), les choix "indécidables" qui sous-tendent chacune de ces deux théories, la mystique et la psychanalyse, expliquent le chiasme que, en gros et de loin, je note entre elles.

Reste que, dans notre épistémologie contemporaine, la prudence freudienne me paraît fondée. Jung cède souvent à une tentation onto-

logique. Certes il ouvre de vraies questions. Mais encore faut-il disposer de moyens pour les *penser*. Faute de quoi, on construit une cosmologie symbolique dont les mots, pris pour des substances, ne sont qu'un décor, une théologie en carton. Jung lui-même, dans ses *Mémoires*[19], a souligné ce danger.

19 *Ibid.*

Mireille Cifali : Si je reviens au thème *psychanalyse et mystique*, je dirais, suite à cela, qu'il est bien évident que tu n'utilises pas non plus la psychanalyse en tant qu'appareillage théorique pour donner, selon un principe de l'*Aufklärung*, une lisibilité au discours mystique. Par contre, il me semble que tu dégages des *similarités*, des rencontres possibles entre les deux champs : la question de l'énonciation, de la parole, de la croyance...

Michel de Certeau : En effet je me suis refusé à l'amalgame. Au seuil du livre, j'ai seulement voulu expliciter le lieu d'où je parlais, altéré par vingt ans d'expérience à l'École freudienne de Lacan. Cela signifie que, dans ma manière de penser, j'en étais changé, et non pas que j'allais procéder à un comparatisme sauvage consistant à chercher des Œdipes, des surmois ou des castrations dans la documentation fournie par la littérature mystique des XVI[e] et XVII[e] siècles. Les concepts d'une théorie sont relatifs aux opérations qu'elle induit. Ils ne sauraient devenir les objets d'une autre discipline, par exemple l'histoire, qui a ses règles et son appareil propres : cette translation partielle et cette mutation de statut les transformeraient en pacotille épistémologique, tout juste capable de produire un "effet" encyclopédique, un semblant d'interdisciplinarité.

Au seuil du livre, j'ai seulement voulu expliciter le lieu d'où je parlais, altéré par vingt ans d'expérience à l'école freudienne de Lacan.

Par contre, cette expérience lacanienne a créé une attention. Toute analyse scientifique s'articule sur le fond de paradigmes contemporains et en reçoit la possibilité de penser le matériau qu'elle examine. De ce point de vue, il m'est apparu avec de plus en plus d'évidence que ces textes mystiques avaient pour foyer *la constitution du sujet par la relation à l'autre*, ou par la parole de l'autre. Quoi qu'il en soit des raisons historiques et théoriques pour lesquelles cette question est centrale aussi en psychanalyse (nous en avons dit un mot tout à l'heure à propos de Freud et de Lacan), mon propos n'était pas, dès lors, de ramener ces mystiques à une interprétation psychanalytique, mais au contraire de chercher à quelle élaboration *différente* cette question donnait lieu dans ces textes, de quelle manière ils "résistaient" à nos expectations et les surprenaient par d'autres modèles expérimentaux ou spéculatifs. Travail d'historien, fondé sur l'hypothèse qu'il y a de l'autre, c'est-à-dire qu'il y a une réalité du temps, et soucieux d'introduire dans notre ville épistémologique le cheval de Troie des questions venues d'une autre "science". Ce travail suppose un souci d'érudition : ce sont les détails qui déchirent peu à peu nos codifications tautologiques et troublent nos sommeils dogmatiques. Témérairement peut-être (mais, pas plus que les autres, cette éthique-là ne se mesure à ses réalisations), il vise aussi à inscrire de "l'autre" dans un champ contemporain, à y promouvoir une différence novatrice (si modeste qu'elle soit). Finalement, sa vigilance investigatrice de pays lointains,

Mon propos n'était pas de ramener ces mystiques à une interprétation psychanalytique.

de monuments changés en ruines, d'histoires disséminées en archives, est de nature poétique. Elle tâtonne en quête d'un espace à ouvrir.

Je n'ai donc pas pour but de montrer que psychanalyse et mystique, ça "colle" très bien ensemble. Ni d'effectuer un semblant de synthèse qui exorcise nos interrogations. Encore moins de jouer les pleureuses à propos d'une belle "science" qui n'est plus, comme c'est lamentable. Elle est morte en effet, j'essaie d'expliquer pourquoi, et elle ne reviendra pas plus que le temps passé. Elle n'est répétable ni dans son fond ni dans sa forme parce que le tissu de postulats pratiques et théoriques où elle se découpait a disparu. On ne peut donc pas se contenter de reproduire son lexique et sa syntaxe, même s'ils nous offrent encore, et eux seuls, la phénoménologie d'une démarche. Partant donc des instruments qui nous permettent aujourd'hui de penser, il nous reste la possibilité de les confronter à ces textes et de laisser peu à peu se graver dans nos propres cadres de référence l'altérité dont témoignent ces écritures anciennes.

Je n'ai pas pour but de montrer que psychanalyse et mystique ça "colle" très bien ensemble.

Il y aurait sans doute à spécifier comment cette différence s'inscrit, en particulier en ce qui touche à la psychanalyse. Je ne l'ai pas fait dans le premier tome de *La Fable mystique*, parce que je voulais d'abord présenter la formation, l'axe central et quelques variantes de la science mystique. Un exemple seulement : la cure, ou le transfert, et, d'autre part ce qu'on appelait la "*direction spirituelle*" ou discernement dans la relation entre la (ou le) mystique et quelqu'un d'autre, souvent un "père spirituel". Il est frappant que les traités mystiques sont, dans la presque totalité, même ceux de Jean de la Croix, le développement de ces échanges interlocutoires et qu'il y a, pour eux, réciprocité nécessaire entre parler à l'Autre (prier) et parler à l'autre (communiquer), les mêmes mots (tels *conversar, dialogo*, etc.) désignant d'ailleurs ces deux sortes d'échanges. Plus caractéristique encore le fait que le "directeur" parle dans les paroles du ou de la dirigée, c'est-à-dire dans l'espace et le lexique qu'elles lui offrent. Par là il y aurait, déjà notée par Freud, une similarité entre la direction spirituelle et la cure. Mais dans la première une relation d'amour se trouve déclarée. Chez les plus lucides, tel François de Sales à l'égard de Jeanne de Chantal, c'est même le "directeur" qui prend en charge la déclaration d'amour et élucide sa situation affective. Première différence. Par contre, jamais le père spirituel n'est supposé savoir ce qu'il en est de l'autre : par définition, il se trouve devant une "âme", c'est-à-dire un écho infini de l'infini ; il ne peut rien en savoir ; il est seulement le témoin d'une institution qui peut fournir à l'expérience subjective les critères d'une tradition historique et, en quelque sorte, un principe de réalité. Ce qu'il est supposé savoir de l'institution et en son nom doit (ou devrait !) le garantir de toute prétention à un savoir du sujet lui-même. C'est là une deuxième différence. Il y en a d'autres. Elles induisent une série d'effets qui introduisent des variantes fondamentales par rapport à la discipline qui apparaissait d'abord si voisine. Mon hypothèse consiste à supposer que ces variantes peuvent ouvrir des questions et des voies nouvelles dans notre manière de traiter la question posée au départ, la relation entre êtres parlant.

Il y aurait une similarité entre la direction spirituelle et la cure, mais...

La poétique et l'éthique.

Mireille Cifali : Toujours, dans cet essai de passage – non pas vraiment passage de l'un à l'autre –, mais d'une psychanalyse en contrepoint d'une mystique, irais-tu jusqu'à affirmer que leur potentiel lieu de rencontre pourrait être aussi une poétique ?

Michel de Certeau : À ce niveau de généralité, sans nul doute. Précisons d'abord les termes. Je pense que l'éthique est aux pratiques sociales ce que le poétique est aux pratiques linguistiques : l'ouverture d'un espace qui n'est pas autorisé par l'ordre des faits. Kant le disait déjà : l'éthique ne se mesure pas au possible. Il ne parlait pas de la morale, mais de l'impératif catégorique. Cela rejoint ce que nous avons dit de l'éthique lacanienne. Il me semble que l'expérience mystique se constitue d'un rapport du désir à l'impossible. À cet égard, elle a fondamentalement pour langage une expression poétique, un discours instaurateur d'effets qui ne sont légitimés ni par des preuves ni par une réalité référentielle. Par là, nous retrouvons la "fable", pour lui donner peut-être une définition plus adéquate : c'est la poétique d'une éthique.

Quel est le ressort en jeu dans cette poétique ? Le terme employé par ces mystiques, c'est "croire". Et qu'est-ce que "croire" ? C'est affirmer une irréductibilité de l'Autre ; c'est supposer qu'*il y a toujours de l'autre*, qu'on n'en finit jamais avec l'autre, que de l'Autre ne cesse d'advenir. Sans doute est-ce un principe poétique, un postulat d'ouverture à ce qu'on ne sait pas et à ce qu'on ne saura jamais. C'est un principe de commencement indéfini. Mais il n'est pas d'ordre épistémique : il ne saurait se référer à une connaissance. Les textes mystiques des XVIe et XVIIe siècles le rattachent plutôt au "vouloir" et parlent, en dernier recours, dans la nuit et l'aveuglement de l'expérience, d'un "*vouloir croire*". Le ressort est donc finalement de type déontique. On "veut croire" comme on proteste contre l'injustice ou contre la tyrannie. Cette éthique, cette croyance qui affirme la possibilité de l'impossible, donne lieu à des surprises éblouissantes, extases, grâces, blessures qui frappent le corps-esprit comme les trois coups au moment où le rideau se lève sur un autre espace. Mais cette ponctuation de moments poétiques, métaphores et transports, est considérée comme seconde – et souvent même critiquée – par les mystiques eux-mêmes, au nom d'une poétique ordinaire, couleur muraille, et plus fondamentale, qui soutient la croyance à l'Autre. Cette poétique purement éthique, ils l'appellent "la vie commune de la foi" et ils vont jusqu'à supposer que, jetés dans un enfer qui les séparerait à jamais de ce qui ferait leur jouissance, ils continueraient à croire en ce Dieu perdu.

Qu'est-ce que "croire" ? C'est affirmer une irréductibilité de l'Autre ; c'est supposer qu'*il y a toujours de l'autre,* qu'on n'en finit jamais avec l'autre, que de l'Autre ne cesse d'advenir.

Pour avoir essayé d'analyser les rapports entre éthique et poétique chez Freud et Lacan[20], il me semble que leur position renvoie à quelque chose d'analogue. Mais leur insistance va plutôt à l'éthique. Un style plus austère connote une autre démarche de l'esprit. Pourtant je suis porté à penser que la psychanalyse n'a pas encore élucidé non seulement toutes ses capacités poétiques, mais les aspects déjà pré-

20 *Cf.* •Michel de Certeau, "Le roman psychanalytique et son institution", *Géopsychanalyse*, Confrontation, René Major, 1981, p. 129-145 ; "Lacan : une éthique de la parole", *Le Débat*, n° 22, 1982, p. 54-69.

sents de sa poétique propre, depuis l'audition des musiques et jeux de signifiants proposés par le client pendant la cure jusqu'au recours permanent de l'analyste à des textes littéraires en tant qu'ils ont, comme poétiques, valeur théorique. Que Freud même n'ait cessé d'autoriser les tournants de sa démarche analytique par des fragments de poèmes, bijoux ponctuant sa prose comme les dons que lui faisaient des poètes en le devançant, cela même éclaire son œuvre, perpétuellement semée de mots d'esprit et qui finit par s'épanouir en fantastiques fictions théoriques, figures mythico-poétiques de son grand dessein "mosaïque".

En être ou ne pas en être.

Mireille Cifali : Je souhaiterais terminer par une question plus personnelle, à savoir ton cheminement vers la mystique. Je conjoindrais cette question à celle que pose une petite phrase que tu as mise au début de ton ouvrage, que beaucoup ont reprise, et qui informe le lecteur que tu parles au nom d'une *incompétence*, c'est-à-dire que ton écriture a pour statut de *ne pas en être* : mystique.

Michel de Certeau : Je marquais ainsi la condition de possibilité d'une écriture sur la mystique. Là où il s'agit de vérité, il n'y a pas de compétence, – la vérité "n'étant en elle-même, disait déjà Lacan, que ce qui manque à la réalisation du savoir"[21]. Aussi, en cette matière, ne pouvais-je introduire ce livre qu'en m'autorisant d'une incompétence et j'aurais considéré comme "obscène", en tous les sens du terme, une autre position. L'érudition, ici, n'est pas une compétence. Elle ne permet pas de supposer que l'on sait ce qu'il en est.

21 • Jacques Lacan, *Écrits*, Paris : Seuil, 1966, p. 797-798.

Mireille Cifali : Mais alors, tu prends la même position que les mystiques à propos desquels tu travailles ? Donc, tu es mystique...

Michel de Certeau : À se mettre dans la condition de possibilité préalable à l'analyse de ce qui se passe là, on n'est pas pour autant mystique ! Une condition nécessaire n'est pas une condition suffisante. D'ailleurs la question de savoir *si* je suis mystique ou, plus généralement, *qui* l'est n'a aucune pertinence. Elle est littéralement in-sensée. J'étudie une figure épistémologique qui s'est désignée comme mystique, son appareil théorique, son évolution, mais cela ne me permet à aucun moment de désigner *qui* est mystique et qui ne l'est pas. Le voisin de cellule de Jean de la Croix était peut-être plus mystique que lui. Personne n'en saura jamais rien. Il en va de même d'une multitude, foule des sans-nom et sans-identité de l'expérience mystique. Qui pourrait juger les sujets ? Cette idée seule m'est abominable.

La question de savoir si je suis mystique ou, plus généralement, *qui* l'est n'a aucune pertinence. Elle est littéralement in-sensée. J'étudie une figure épistémologique qui s'est désignée comme mystique.

En ce qui me concerne, j'examine une science, des textes, des démarches, mais je n'ai aucun critère – et aucun goût – pour juger qui est quoi. Cette "science" même ne cesse de rappeler en son langage que seul Dieu est juge. Aussi est-il absurde de faire passer le préalable d'une analyse pour une identité de l'auteur. De la part de *Littoral*,

cette fringale identificatoire surprend. Mais c'est leur problème, pas le mien. D'ailleurs l'expérience même à laquelle *La Fable mystique* est dédiée relativise absolument cette question personnelle. Elle est de type esthétique : une "beauté", comme dit Thérèse d'Avila, est capable de faire oublier au sujet qu'il est mortel ou ce qu'il est : "cela est, c'est beau, cela suffit".

"Cela est, c'est beau, cela suffit".

Entretien réalisé entre Genève et Paris le 3 novembre 1983.



MICHEL DE CERTEAU

Vocal Utopias: Glossolalias

Glossolalia: *a class of related deviant linguistic behaviors characterized by discourse that is fluid and mobile, divisible into phonemic units, and entirely or almost entirely constituted by neologisms.*[1]

Among French writers glossolalia *(or* speaking in tongues*) is considered the tendency to create new languages that become richer and more stable over time. To a great extent, the formation of such languages is understood to involve clear consciousness and deliberate will (for example, Cénac or Teulié). By contrast and deviating less from tradition, among German writers, the various verbal forms of glossolalia are considered only the involuntary eruption of intense affective processes with a weakening in the clarity of what is conscious.*[2]

O kwena kana maSe kana maSina ina kwena Sanana kanana o kwina kama naSina naSena ina kwena Simine nana o kwena kana maSina ina swina kanama naSina o kwina kama naja ina kwina nanaSa o kwina kana maja Sana ina kwena ma o kwina mo ina mina ina kwina o na mo.[3]

Fictions of Speech
[*Fictions du dire*]

THE EXPERTS REPEAT IT OVER AND OVER: glossolalia resembles a language but is not one. It seems like a language but lacks its structure.[4] It is nothing more than a "facade."[5] In each case, "the discourse of glossolalia can be distinguished from an unfamiliar language."[6] Glossolalia is a *trompe-l'oreille*, just like a *trompe-l'oeil*, a semblance of language that can be fabricated when one knows its phonetic rules. "It speaks for the sake of speaking" [*il parle pour ne rien dire*]: so as not to be tricked by words, to slip the snares of meaning, to be a pure *fable* (Latin: *fari*, to speak) and to return to the priority of a first *telling* [*un premier dire*]. In any case, whether glossolalia appears in a form that is infantile ("eenie meenie minie moe"), "pathological" (neologisms, alliterations, and so on), literary (Dadaist, for example), or religious ("gift of tongues," "ecstatic utterances," and so on), this is what one first confronts: a fiction of discourse orchestrates the act of saying [*l'acte de dire*] but expresses nothing. Glossolalia is thus an art of speech [*un art de dire*] within the bounds of an illusion.[7]

Is this so exceptional a phenomenon? A glossolalia already pushes up through the cracks of ordinary conversation: bodily noises, quotations of delinquent sounds, and fragments of others' voices punctuate the order of sentences with breaks and surprises. Addresses from whom and to whom? A scattered and sec-

ondary vocalization traverses discursive expression, splicing or dubbing it. The major voice, while claiming to be the messenger of meaning, appears caught up in a doubling that compromises it. And only in those functions in which it most distances itself from dialogue does it liberate itself from its disquieting twin. Political, scholarly, and religious discourses, for example, all progressively close themselves off to that which emerges where voice ruptures or interrupts a series of propositions, to that which is born where the other is present. A fragility disappears from discourse. With the erasure of occasional stammers, hesitations, and vocal tics, or lapses and drifting sounds, the interlocutor is removed to a distance, transformed into audience.

By contrast, conversation reopens the surface of discourse to these *noises of otherness*. As it approaches its addressee, speech becomes fragile. Different voices disrupt the organizing system of meaning. Weeds between the paving stones. For a moment, like voodoo "loa," voices possess discourse. They "ride" it.[8] Here and there, they spirit it away from me, without my knowing what they are or whence they come. What other thing within me gives rise to them, to what do they answer? This fragmentary "possession" troubles, breaks, or suspends the autonomy of the speaker. The secondary noises that populate ordinary conversations represent the tattoo of the vocal and the interlocutory on the body of discourse.[9] They mark the workings of language when it is spoken. This vocal vegetation flourishes in interviews as well, and transcriptions that clear it from sentences erase traces that point to a statute of speech—to something essential. From the clamor of voices [*sabbat de voix*] overrunning and breaking up the field of statements comes a mumble that escapes the control of speakers and that violates the supposed division between speaking individuals. It fills the space between speakers with the plural and prolix act of communication and creates, mezza voce, an opera of enunciation on the stage of verbal exchange.

Glossolalia would be the phenomenon that *isolates* this opera and *authorizes it*. It organizes a space where the possibility of speaking is deployed for itself. By speaking in tongues instead of in words, a glossolalist explains, "I can concentrate on *communication* itself rather than on the *mode* of communication."[10] The fiction of language sets the stage on which a simulation of speech is produced.[11] It is situated beyond the reach of truth or of error, outside the walls of any language. It no longer articulates semantic units (or else not yet). An abjection of meaning is prerequisite to this *vocal utopia* of speaking. But this imitation, foreign to all possible language, gives voice to something that concerns the possibility of any particular language being spoken. The semblance of meaningful statements [*énoncés*] sets the stage on which the act of enunciation [*l'énonciation*] is auditioned for veri-similitude.[12] Like a simulation of lunar landing, here a simulacrum of language allows speakers to play out at a distance the real passage from muteness (*can not say*) to speech (*can say*). Circumscribed and authorized like a laboratory procedure, the glossolalic fiction permits the experience of this passage.

Two Species

Under the sign of both a "must say" [an *obligation* to say] and a *belief in the spoken word* [*la parole*], the glossolalic fiction even compels this passage.[13] To this end, it deploys around speech the spectrum of its modalities: *can, must*, and *know how to / believe in* [*pouvoir, devoir*, and *savoir/croire*]. Glossolalia leans on a need to speak and puts pressure on it before allowing it a way out. It exists only where a value, an obligation, or a constraint (cultural, religious, psychological) is attached to speech, where one must say, where "that" must speak.[14] Aureate orality or aurality.[15] The act matters more here than the content. It has meaning at the moment when the signification of statements comes undone. Like a cry or a confession, glossolalia presents itself as an imperative or a need. Tearing through the patience and the ritualized practice of silence, incited by the ludic, religious, medical, or literary circle that authorizes it, a *must say* claims to pass from the *can not say* to the *can say*. Legitimate and necessary transgression of the order that makes one hold one's tongue or control one's voice when uttering sentences, a *must say* demands this passage.

But this transition supposes equally that somewhere there is a reservoir from which some "voice" might pour forth. An expectation focuses on this still-distant Other—this speaking, indecipherable oracle, vocal flow that muteness dams. A *belief* awaits the waters of a first orality that could wash through the walls of our languages. Would that there were a Word! Fable itself. It would suffice that our mouths open, emptied of words, that "torrents" of passing voices be allowed to take over. But these rivers, where are they? Whence do they come? Believing in them is not knowing. The very term *spirit*, which for so many traditions designates that act and the actor of speech, underlines the nonplace of "that which speaks." In the words of John of the Cross (after and before many others), the *spirit* is *el que habla*, the one that speaks.[16] The belief that founds the expectation of a coming *speech* creates the *atopia* in which this speech is produced, a scene that is reflected and assured in the glossolalic *utopia* (*utopia* because it is not one among other actual languages, neither this one nor that one, but a linguistic neutral).[17] What is needed in order to pose a question that is universal (what is it to "say" without saying something?) and by definition lacks its own place is an illusion that escapes localization. The speech postulated by belief can only reside in a *spiritual fiction*, at once scientific simulation and poetic production. What utopia is to social space, glossolalia is to oral communication; it encloses in a linguistic simulacrum all that is not language and comes from the speaking voice.

One form of this process can be schematized as follows: glossolalia governs a transition from a *can not say* $\{\bar{c}(S)\}$ to a *can say* $\{c(S)\}$ by way of a *can say nothing* $\{c(\bar{S})\}$, itself supported by a *must say* $\{m(S)\}$ and a *believe in saying* $\{b(S)\}$, as if the obligation and the belief compensated for the absence of meaningful statements and authorized the utopic space offered to voices:

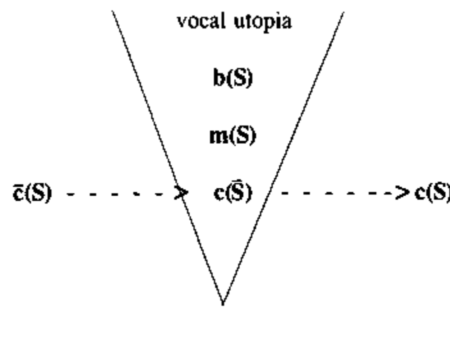


FIGURE 1.

A second glossolalia moves in the opposite direction. It traces the same path in reverse. It deconstructs the articulate speech on which it is founded by playing with phonemes and/or deriding the spoken word. Thus Christian Morgenstern or Hugo Ball in Germany or Raoul Duguet or Claude Gauvreau in Quebec.[18] Or even this poem from Pastor Paul:

Schua ea, Schua ea
O tschi biro tira pea
akki lungo ta ri fungo
u li bara ti ra tungo
latschi bungo ti tu ta[19]

Literary, ludic, or infantile, and on occasion pathological, this form of glossolalia crosses through the boundary of statements to test the potentialities of the vocal palette, to fill a space of enunciation with polyphonic chatter before falling off into silence. The space of this glossolalia is no less utopian and circumscribed than that of figure 1, but its foundation is an absence of obligation (a permission to fool language) rather than an obligation (to say), and an incredulity (a lucidity about the non-sense of meaning) rather than a belief (in the spoken word).[20] The formula of this inverse process would thus be:

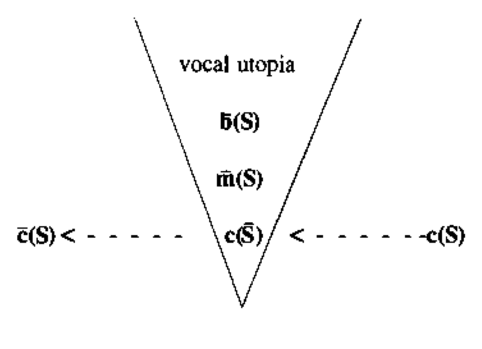


FIGURE 2.

While in the first form of glossolalia speech plays a role akin to that of *tears* (there is a strong analogy between the "gift of tongues" and the "gift of tears") and in the second form of glossolalia, one more akin to that of *laughter* ("glossolalia comes to me like a laugh," said an English glossolalist who believed neither in spirits nor in the Holy Spirit), by means of a semblance of language, both forms put into question the relationship between saying and the modalities: *can, must* (obligation or permission), and *know how to* (or *believe in*). The two forms of glossolalia are equally fictions of speech.

Furthermore, this specific phenomenon has universal ambition. In excluding all actual languages, it is the *saying* of each language or that without which no language is spoken. Glossolalia has metalinguistic value but in relation to the act of enunciation. It isolates speech from all that one says.[21] In this theoretical vocal space, speech can say itself. The problem of the beginning and end is thus central here. How does one start to speak? The term *glossolalia* signifies to babble, to jibber-jabber, or to stutter (Greek: *lalein*) in the tongue (Greek: *glossè*). So it is no surprise to find glossolalic traces or moments in the speech of children just as in innumerable literary texts (see Rabelais, Cyrano de Bergerac, and so on) that concern the nature, conditions, and beginnings of the Word [*la Parole*]. But bound to the question of the beginnings of the spoken word [*la parole*] is the question of its *lapsus* or its end. How does speaking come undone? The passion of the fall redoubles the passion of the birth. Each, moreover, can be the very site of the other, and accordingly the two figures frequently mix. Every glossolalia combines something prelinguistic, related to a silent origin or to the "attack" of the spoken word, and something postlinguistic, made from the excesses, the overflows, and the wastes of language.[22] The artifact through which speech plays itself out is pieced together in these fictions, just as in myth, from the before and the after of speech.

The Illusion of Meaning
[*La Tromperie du sens*]

A strange fact: this fiction of language does not cease to be taken for a language and treated as such. It is ceaselessly obliged "to mean" something ["*vouloir dire*"]. It excites an unwearying impulse to decrypt and to decipher that always supposes a meaningful organization behind the sequence of sounds. The history of glossolalia is made up almost entirely of interpretations that aim to make it speak in sentences and that claim to restore this vocal delinquency to an order of signifieds. In our era in the West, from the interpretation of the glossolalia of the Pentecost given in *Acts of the Apostles* ("pious men of all nations" understood "in their own languages") down to Ferdinand de Saussure or to psychoanalysis, the serious and jubilant play of speech always receives a rather clever hermeneutic response that reduces the "want to say" [*vouloir dire*] to a "want to say something" [*vouloir dire quelque chose*].[23]

The history of this equivocation goes back to relations that, since antiquity, Reason has maintained with Fable while usurping its place. The scholarly hermeneutic effects a substitution of bodies: in the very space established by Fable, it replaces the spoken story with the content of its own analysis. Western modernity developed this sleight of hand in all of its forms of ethnological, psychiatric, and pedagogical exegesis as if it were necessary to write in the place where "that" speaks. Savage voices and voices of the people, mad voices and infantile voices define the places where it becomes possible and necessary to write. Voices furnish the hermeneutic with its condition of production, that is, with the sites it occupies where it converts them to text.[24] In face of the glossolalic chain, the hermeneutic work mobilizes its scientific apparatus. But in so doing, it unveils the belief that animates it. Whereas glossolalia postulates that somewhere there is speech, interpretation supposes that *somewhere there must be meaning.* Interpretation searches for meaning, and it finds it because it expects it to be there, because interpretation relies on the conviction that especially where meaning appears to be absent, it is hidden someplace, present "all the same." Thus, the hermeneutic pursues its object most obstinately in those non-sense places where it postulates "secret languages." It focuses upon that which it takes as a challenge to meaning. And finally, because it believes in meaning, it is trapped into a semblance of language.

The functioning of this equivocation, therefore, teaches us something about the glossolalic voice. In this regard, it would be tempting to study the exegesis in the first Christian texts that mention cases of glossolalia, an exegesis both tenacious and capable of maintaining a revelation of meaning, an exegesis that has flourished especially since the pentecostal and charismatic movements gave new currency to the "gift of tongues."[25] But two more recent cases, a linguistic analysis by Saussure and a psychoanalytic study by Oskar Pfister, will suffice to show how the non-sense of glossolalic discourse sets a trap for interpretation and drives it to delirium.

Pfister: The Equivocation of Communication

Oskar Pfister, whose scientific and personal fidelity to Sigmund Freud is demonstrated by a nearly thirty-year correspondence (1909–38), was very much interested in glossolalia.[26] He devoted two studies to this topic that were the subject of epistolary exchanges with Freud and with Carl Jung.[27] The "psychoanalytic method" exhibited in his second study consists in transcribing fragments of glossolalic discourse, cut up into phonetic units—*Esin gut efflorien meinogast schinohaz,* and so on—and then, by association, probing for the linguistic terms signified by each piece. This detour through the association of ideas serves as a substitute for etymology (and operates in a way similar to it). It permits the rediscovery of sig-

nification by means of a return to infancy: in the beginning was the Meaning. For Pfister, glossolalia is a regression to an infantile state. By referring back to the affective experiences of the child, he transforms the non-sense vocalization into a coherent discourse.

Pfister establishes the tone from the very start: "*Esin* signifies 'a meaning' (*ein Sinn*)." A brilliant attack: from the first "word," interpretation lays down its axiom. The rest comes by way of routes circling through German and English (the glossolalic fragment, "*Si wo*" means "*See where you are!*"—see [English], *wo* [German]) and by way of frequent references to proper names pulled from the most heterogeneous traditions (*Efflorien* comes from *Florence*). A key to the exegesis appears at the fourth "word" of the glossolalic series, *Meinogast*, which would signify "my (*mein*) Oskar": the interpreter (Oskar Pfister) is inscribed within the discourse, which itself declares that it cannot be separated from its "dear friend." No, I will neither be taken from you nor from meaning, says the vocal narration; seek and ye shall find.[28] In fact, Pfister discovers this hidden "friend," meaning, that tells of the anxieties of being a pastor (Pfister himself was a Swiss pastor) through the mouth of a "twenty-four-year-old religious fanatic." The analytic operation, treating these broken fragments of discourse by splicing them one after another into a series, restores each of them to sameness and to meaning: that "signifies," this "means," that "refers to," and so on. The exegete can "assume the right to formulate meaning" for a term and to give the deciphered *written translation* of the voice, assimilated to a "secret speech."[29]

What spoils does the victory of interpretation bring? "The pious," writes Freud, "are not generally so generous . . . in their ravings."[30] Nor are the scholars. The hermeneutic operation implies a revenue. The appearance of meaning, extracted like a confession from the fragmented (tortured?) voice, allows two *general* characteristics of all language to be safeguarded: (1) that language organizes some *meaning*, and (2) that it articulates some *real*. Pfister achieves this by converting apparently "fanatical" discourse into a string of quotations connected to narratives about the childhood of the speaker (each phonetic unit becoming a tiny bit of an absent narrative), then into an ensemble of "complexes" going back to these first years. Finally, it is the system of complexes (that is, a discourse of the real) that permits a construction of meaning from the quotations. The fiction produced by this double passage from the vocal to the narrative and from the narrative to the structural (a passage that responds to the program that Freud set for his friend) guarantees the possibility of understanding [*entendre*] the speaking body as language.[31] Here exegesis produces its own axioms. It duplicates itself in the semblance that it fabricates.

Employing the same word that he would use to define *Moses and Monotheism* ("a historical novel"), Freud calls Pfister's *Glossolalieversuch* a "novel" (*Roman* [German]), even a "terribly amusing" one: a detective novel designed to reveal, through a series of twists and turns, real and coherent agents (the complexes) behind the

non-sense voices that, as in the traditional ethnography of the voodoo *loa*, it understands to be only "masks."[32] By wiles, reason struggles against these voices, attempting to make them blend into the backdrops set up by the "work" behind the scenes. But this space offstage is itself a theater, a sort of scientific hallucination. The system of interpretation is given as a performance of the values that it privileges—some *meaning*, a *real*, the *work*—which take the place of the "masks" (gods, principles, or values) that the glossolalic opera authorizes—non-sense (an excess), *fiction* (an atopia), and pleasure (a game). Pfister is telling himself his own story when his exegesis makes the "secret speech" of his "young fanatic" say: "You possess the necessary religious, moral, and intellectual qualifications to be able, with God's help, to become a minister in spite of persecution and misfortune."[33] In spite of all this, you can become the apostle of a meaning, of a real and a productive asceticism. This hermeneutic "moral" is drawn from its opposite, the fable, and it converts it: the voice can become the "minister" of meaning.

But explanation, which is foreign to glossolalic speech, is at the same time necessary to it. It is foreign because, in abstaining from all actual language, glossolalic speech abandons to commentary all control of meaning: it allows the hermeneutic work to drive itself to a delirium of repeating willy-nilly the presuppositions of the interpretation. By contrast, if speech is to be isolated as enunciative "singing," meaning must be posited *elsewhere*, outside the scene of speech. This semblance of language presupposes the existence of positive languages, and it envisions the possibility of speaking them. It already implies the exteriority of a commentary, foreignness necessary to its own autonomization. In other words, a *reciprocity* links glossolalia and interpretation, but *in the mode of equivocation*. Neither functions without the other. Needing the referent of interpretation to exile itself from meaning, glossolalia misleads interpretation all the more. Explanation, for its part, uses glossolalia to confirm its own principles. The illusion is the motor of the necessary relationship between these two figures; each generates itself from the other, which it transforms into a simulacrum of its own design—language taking on the appearance of the "all the same" of an act of enunciation, and speech providing material to a fiction that, "despite everything," affirms meaning.[34]

This problematic of quid pro quo (a mix-up: one in the place of the other) and of illusion (one is the semblance of the other) characterizes the relation (here necessary) between two positions of language. This problematic concerns the function of enunciation and not the organization of statements: it develops from the moment that the issue is communication and not its content, therefore, saying and hearing, or speaking, being toward and for others.[35] This question, posed by glossolalia, generates its hermeneutic reciprocal and it puts into relief the illusion of the relation.[36] It leads us to wonder whether the function of the content is not to hide the illusion of communication, and whether, reciprocally, the perception of an illusion camouflaged by the organization of meaning is not at the origin of

the vocal utopia that, in destroying the possibility of articulating meaning, attempts to restore a way of talking [*un parler*].[37]

Saussure: A Way of Talking Taken for a Language

No less typical [than Pfister's treatment of glossolalia] is the analysis that Saussure made between 1895 and 1898 of the discourse produced by a young medium and glossolalist known as Mlle. Hélène Smith, the pseudonym given by the Genevan psychologist Théodore Flournoy, indefatigable observer of her "case."[38] [In her seances,] the young Mlle. Smith spoke not only "Martian" but also a language that appeared to be Sanskrit (which she did not know). To judge what he called "Sanskritoid," Flournoy called upon some specialists, among others Ferdinand de Saussure, "professor of Sanskrit," whose numerous letters Flournoy cites and whom he depicts transcribing the sounds, "up close to Hélène who sang seated upon the ground." A scientific areopagus surrounds the voice. While noting the "grammatical nullity" of Hélène's Sanskrit, Saussure produces the following diagnosis: (1) this speech "resembles" Sanskrit, it "recalls" some words from it, and it includes meaningful "fragments"; (2) the rest, while unintelligible, "never has an anti-Sanskrit quality," which is to say, does not present "groups materially contrary to or in opposition to the form of Sanskrit words"; (3) in particular, it is characterized by a greater frequency of the vowel *a*[39] and by the absence of the consonant *f*, as in Sanskrit.[40] Apart from this, he hypothesizes that underneath Smith's discourse, there is a syntactic "weave" of French words, that the medium searches for "exotic" sounds from diverse sources (English, German, and so on) to substitute for already-constituted semantic units. The ["Sanskritoid"] ensemble would thus obey one essential rule: "it is only and above all necessary that it does not seem French."[41]

In omitting the *f*, Hélène was obeying a rule: "The word 'French,'" as Victor Henry notes, "begins with an *f*; for this reason the *f* must appear to her to be the 'French' letter *par excellence*, and thus she avoids it as much as possible." As Tzvetan Todorov puts it, a symbolic system (*f* symbolizes French) reorganizes the spoken language.[42] By a series of coincidences (frequency of *a*, disappearance of *f*, and so on), Hélène's speech is *heard* as Sanskrit, which undoubtedly leads the speaker to develop the resemblance as far as she can. But this supposed identity, which is the result of a listening that created the mobilization of scholarship (and its lure), should not make us forget the fundamental will to an *other* speech. The illusion is maintained in the equivocation between a way of talking that would like to be other for speech (not-French) and its reception, which identifies it with a positivity, foreign but knowable (Sanskrit). Here, too, the illusion concerns not the content of communication but the process: a way of talking taken for a language.

Whence, in that case, the necessity of not sounding French, the *trompe l'oreille* that induces the scholarly listeners to hear Sanskrit (or Sanskritoid)? The sincerity of Mlle. Smith is not in question. Her audience agrees in testifying to her honesty. Undoubtedly, she must have begun to speak "Sanskrit" and to develop its soundscapes because her listeners were expecting it and heard it there, somewhat in the manner of a child whose parents, *by their listening* and by their cutting apart "first words" of the language it is beginning to speak, influence the child's simulation of that language. Rather than entering a language, Mlle. Smith exited one (French). But this "exit" [*sortie*] might also have been an apprenticeship in Sanskrit if the areopagus of examiners had considered responding to her rather than observing her and had sought a communication (a talking) rather than the existence of a knowledge (a language). Her "babble," as Saussure called it, never aimed at a language but always at something like the institution of a way of talking.

The Vocal Institution

Glossolalia concerns a particular form of can say: its foundation. It establishes that which permits saying to take place. The scene is immediately physical. As a glossolalist puts it: it is "an event in my throat," and often, in the beginning, without phonation, a glosso-labial movement, "a warmth in my tongue and lips," and so on. A glottal movement inaugurates a talking. Little by little, rough phonations come, then more structured articulation. By way of apprenticeship, the beginning is transformed progressively into a "glosso-poesis."[43] The "vocal miracle" narrativizes itself. It seems that the threshold between muteness and speaking can be extended and organized, can be reconstituted like a "no man's land," a space of vocal manipulations and jubilations, already free from silence but not yet subject to a particular language.

Games on the frontier. Intoxications of beginning. Technically, these transformations are analogous to the work of inversion, to the "attack" of a piece of vocal or instrumental music, to its stretching and its variation. They compare more closely still to the beginning that came to Dante in a line of verse, as he sat one day on the bank of a clear stream: "My tongue spoke, moved almost of its own accord. . . . With great delight, I tucked these words away in my memory, thinking of using them as an opening to my poem. Then after . . . musing for several days, I began to write a *canzone* using this beginning."[44] For the glossolalist, though, the starting point that calls forth the song is not even a line: it is only an "air" of beginning.

What is at stake here, in this place where sentences are not yet produced, is the foundation of a theater of action that would permit them. Long ago in ancient Rome, it was the role of the *fetiales* priests to open a legitimate space (*fas*) for

martial, military, or commercial actions to be attempted outside of the City. Their ritual procession from the center of the city to the exterior did not assure the success of these actions, but it authorized their performance: by means of a *repetitio rerum* that consisted of repeating the narratives of origins in a new space, as at a dress rehearsal, the theater of future activities was "opened" to the outside.[45] In the same way, glossolalia "rehearses" [*répète*] infantile phonations, that is, beginnings of speech, but in view of establishing a stage for linguistic operations to come.[46]

The first vocal narrations occur in this space: the vowels *a* and *i* predominate, then *ū*, the labials and the dentals, then the velars. Composed of phonemes primitive to many languages, these songs create by returning to the originary authorization of a new beginning, as if to begin to speak it were necessary each time to get back to this *archè*, to this principle of speaking that is the first Fable. This is a place of an ease and a play, not yet subject to the technical and tactical constraints that communication imposes upon linguistic articulation, a place of a jubilant indeterminacy, "with great delight . . . tucked away."

This moment of overture corresponds to what the poet marks (already within the space of the poem but not yet past its threshold) when he says: "Come, oh Muse." The invocation, an inaugural sacrifice on the verbal stone of a proper name, calls up an "inspiriting" Voice that speaks and makes speak, instituting the space of a language.[47] The Muse, a near double of the Holy Spirit, enables the passage from one space to another. She founds the possibility of the poem: one must first be possessed by her in order to be brought into song. For "charismatics," who call their glossolalia a "song," there is only one way to prepare: "to abandon oneself," "to let go," to offer oneself "like a child" to that which speaks. From the beginning, for the infant, it is the voice that opens (and circumscribes) a sphere of communication preparatory to the spoken word. Invoked here as the Holy Spirit, it defines the function of glossolalia, that is, to *institute a space of enunciation*.

The social and/or psychological circumstances that characterize the periodic recurrence of glossolalia are tied to this instituting function. These apparitions depend on a question that has a history if not a historiography: the foundation of the spoken word. Normally, in a society, institutions found, guarantee, and distribute the space of speech. They owe this role not to the capital of meaning that they preserve (this is only what they make believe) but to their capacity to organize a checkerboard of positions that at once authorizes and limits verbal circulation, divides and controls it.[48] Family, profession, and public function each define *topics of illocutory acts*, that is to say, the network of spaces where speech is permitted (founded) but in a system of conventions that fixes its conditions and its pertinence: you can speak here but not there; you can say that here, but not under such and such circumstances, and nowhere else; and so on. Innumerable rituals and gestures, too, mark each act of beginning to speak. Treated as a com-

plex and stratified spatial distribution, the foundation of speech thus disperses questions about it and even masks it behind the careful play of practice and custom.

Non-Sense and Repetition
[*L'Insensé et la répétition*]

Two curious traits stand out from this intricate operation: they are emphasized in the "extraordinary" phenomena (glossolalia, in particular) that fill the gap left when the regular institution of speech fails or when it loses its pertinence (in poetry, for example). In ordinary usage, what authorizes the act of speaking is very often of the order of *non-sense* and of *repetition*. On the one hand, as Roman Jakobson noted (in a study devoted to glossolalia), the incomprehensible "words" passed down through tradition that "exceed your reason" are precisely what make one speak.[49] The spoken word seems constantly reborn from these "old words" that are "wise words" because they *do not have meaning* and because, like the institution of speech, they make manifest the blind origin (the "fable") from which all meaningful discourse emerges. From the range of discourse between ordinary conversation and the psychoanalytic session, a thousand examples could be drawn to demonstrate this relationship between articulate speech and the meaningless "voices" that made it possible.

On the other hand, speech also springs from *repetition*, from common sayings, proverbs, and from all of the daily equivalents of nursery rhymes (wrongly thought to be the exclusive province of children): the already-said authorizes new words, just as at one time the *repetitio rerum* of the *fetiales* priests made possible ventures beyond the "received" terrain. All conversation is punctuated by "beginnings," that is, places where the experience of being *infans*, of being speechless, is reiterated; through verbal formulas, rhyming proverbs, or even more simply, through glottal noises, unintelligible sounds, quoted voices, and so forth, all conversation returns to the process that "permits" us to pass back into speech. These tics are the repetitions that raise speech up [*relever*] from its origin in sound.[50] Dispersed as they are, they nonetheless refer back to the vocal institution of speaking.

Both an autonomy and an instability in the voice can already be located in relation to the articulation of meaning. The act of speaking, fragile to circumstance, subject to the difficulty of beginning and to the peril of failure, introduces schism and dissent into the harmony (supposed by language) between sound and sense. Although language has neither beginning nor end, speaking gives to the voice, to its troubles, to its jubilations the pathos of time—that is to say, the accidents of beginnings, returns to originary non-sense, failures, and defections. Voice is the dramatic or comic story of these deaths and births, the story that

speaking must play out and outplay, although language, which eliminates them, leaves it ill-prepared to do so.

Why does this game, which is normally diffused in the daily exercise of speech, become focused in vocal utopias at certain historical, sociocultural, or psychological moments? How, for example, does the "vocal institution" fold in upon itself in the form of glossolalia? Certain typical features distinguish these moments: the devaluation of institutions of the word (ecclesiastical or social), the deterioration of customs and practices, the debasement of linguistic conventions, and so on. These social phenomena have their psychological equivalents—for which glossolalia offers to fill in. Glossolalia takes charge vocally. This "art of nonsense" is thus the art of beginning or of rebeginning to speak by *saying*.[51]

The ideologies that surround glossolalia orchestrate this taking charge of speech. They make it a question of *primitive language* (the origin) before Babel or of whatever stands in for it; of *unity* that overcomes the scissions among languages or among speakers (a zero-degree, a "neutral," or a divine of speech); of *inspiration*, which would be the very being-there of the originary and which would triumph over the uncertainty of the beginning; of *the language of angels* in which the transparency of content leads to privileging the "want to say" [*vouloir dire*] and the listening that characterize a pure act of speaking;[52] of *infantile* babble above all, the transition (ever to be performed anew) from muteness to language, an interval of chance and creation, the production of enunciative space.

Ebrietas spiritualis: An Opera

Thus, before glossolalia is reduced to no more than an "illustration" of doctrines written in books and kept captive by scholars [*clercs*], before this institutional recuperation and exploitation, glossolalia appears in the form of an *originary joy*. In the Middle Ages, it was called *ebrietas spiritualis* or inebriation of the spirit, the jubilation of beginning to speak: "Let . . . fullness of joy without measure surpass the limits of syllables," says Saint Augustine.[53]

As an invention of vocal space, glossolalia in fact multiplies the possibilities of speech. No determination of meaning constrains or restrains it. The decomposition of syllables and the combination of elementary sounds in games of alliteration create an *indefinite* space outside of the jurisdiction of a language. This vast space, artificial and entrancing, this virgin forest of the voice, is supposed to have "meaning" as a whole, as a totality, but one can circulate freely within it without encountering the limits that condition any articulation of meaning. Within this privileged space, within the ephemeral construction of this scene, the issue is no longer that of statements but of an opera composed only of the vocal modalizations that a statement might undergo. On the stage of a linguistic semblance, an enactment of language is replaced by a *vocalization of the subject*.[54]

It soon disappears, this "parterre of colored vowels," garden of rich sounds drifting and playing down many paths [*voies*].[55] Thus perhaps returns still stricter than before the law of linguistic and semantic order that the voice had fled for autonomous spaces. "Exits" allowed by the dichotomy of voice and language would be only ephemeral in relation to a reinforced system. But this brings up a different social and political aspect of glossolalia.

—Translated by Daniel Rosenberg

Notes

"Vocal Utopias: Glossolalias" was originally published as "Utopies vocales: Glossolalies," *Traverses* 20 (1980): 26–37. This translation is the work of many hands. I would particularly likè to thank Luce Giard, without whose patient and careful editing this work could never have been completed. Thanks also to Michael Smith, Carla Hesse, Stephen Greenblatt, Randolph Starn, Martin Jay, Frédérique Pressmann, and Theresa Tensuan.

1. André Roch-Lecours, "La Glossolalie dans l'aphasie de Wernicke, dans la shizophasie, et dans les états de possession" (conference paper delivered at Urbino, 11 July 1978). [Unless otherwise noted, translations of all works cited are my own. Trans.]
2. Jean Bobon, *Introduction historique à l'étude des néologismes et des glossolalies en psychopathologie* (Liège, 1952), 62. The works of Jean Bobon follow upon a remarkable series of studies of language "pathology" at the end of the nineteenth century and at the beginning of the twentieth. Notable for the clinical description of the avatars of language (which fascinated enlightened science), these studies are unparalleled today. Above all, I would point to the following: Adolf Kussmaul, *Les Troubles de la parole*, trans. A. Rueff (Baillière, France, 1884); Emile Lombard, "Essai d'une classification des phénomènes de glossolalie," *Archives de psychologie* 7, no. 1 (1908): 1–51; Alphonse Maeder, "La Langue d'un aliéné: Analyse d'un cas de glossolalie" *L'Encéphale* (1910): 208–16; Pierre Quercy, "Langage et poésie d'un aliéné," *L'Encéphale* (1920): 207–12; Michel Cénac, *De certains langages créés par des aliénés: Contribution à l'étude des "glossolalies"* (Paris, 1925); C. Pfersdorff's series of studies in *Travaux de la clinique psychiatrique de la Faculté de Médecine de Strasbourg* (Strasbourg, 1927–1936), 5: 1–157, 7: 241–362, 10: 260–366, 11: 43–182; Guilhem Teulié, "Une forme de glossolalie: Glossolalie par suppression littérale," *Annales médico-psychologiques* 96, no. 2 (1938): 31–51. This corpus will be the subject of a later work. [According to Luce Giard, this work was never completed. Certeau did exert an important influence upon other students of glossolalia. See Jean-Jacques Courtine, "Pour introduire aux glossolalies: Un hommage à Michel de Certeau," introduction to issue 91 (September 1988) of the journal *Langages* devoted to glossolalia. *Trans.*]
3. Glossolalia of a Pentecostal charismatic, transcription by Roch-Lecours, "La glossolalie dans l'aphasie." (The *S* is used here in conformity with the conventional symbols of phonetic transcription.)
4. [*Elle en a l'air* . . . Here Certeau plays on the musical sense of an "air" as he does again later in this essay. He discusses the analogy between music and mystic speech in Michel de Certeau, "The Fiction of the Soul, Foundation of *The Interior Castle* (Teresa of Avila)," in *The Mystic Fable*, trans. Michael B. Smith (Chicago, 1992), 1:188–190. See also

Michel de Certeau, "Mystic Speech," in *Heterologies: Discourse on the Other*, trans. Brian Massumi (Minneapolis, 1986), 96–100. See also the discussion of the use of the term *air* on page 38. *Trans.*]

5. William J. Samarin, *Tongues of Men and Angels* (New York, 1972), 128.
6. Roch-Lecours, "La Glossolalie."
7. [The terminology and stylistics of Certeau's text present special challenges to the translator. Certeau often writes very allusively, and he borrows from very diverse traditions. In this work there is constant implicit and explicit reference not only to the vocabularies of linguistics, psychoanalysis, and philosophy but also to several heterogeneous historical and theological vocabularies. Thus, for example, the phrase *that which speaks* at once refers to a mystical and to a Lacanian vocabulary, the term *Voix inspiratrice* at once refers to mysticism and to the humanist conception of the Muse. Certeau playfully mixes and draws double meanings from his metaphors so that, for example, the *théâtre* alluded to periodically in the article should be understood as both a *playhouse* and a military *theater of operation*. One of the most difficult aspects of rendering this particular work in English is capturing (or releasing) the nuances of the many terms that Certeau employs in relation to speech, particularly, *dire, le dire, parler, le parler, un parler, la parole, la Parole, le discours, la langue, le langage, l'énoncé,* and *l'énonciation.* The equivalences between these terms and their English counterparts are only partial. The difference between the verbs *dire* and *parler*, for example, is captured roughly by the distinction between the verbs *to say* and *to speak* in English, that is, by the distinction between linguistic expression and linguistic articulation. (Hence, for example, the difference between, "It is difficult to say," and "It is difficult to speak.") The distinction is expressed particularly well in the phrase noted here that is translated as "It speaks for the sake of speaking," which in French reads "*Il parle pour ne rien dire*," that is, literally, "It speaks to say nothing." In some instances, *dire* is translated as *to tell* (which focuses on the message), as it is here when the relationship to *fable* is emphasized. Again, consistent with the general distinction, *un parler* is translated as *a talking* or *a way to talk* that is closer to articulation than to expression, and that also implies the reciprocity of conversation. The translation of the terms *le dire, le parler*, and *la parole* presents additional difficulties. In many instances, English speakers would normally use *speech* to translate all three. In this translation, the English term *speech* is usually equivalent to the French *le dire*. In a few instances, however, when what is at issue is a *faculty* or a *capacity* rather than a specific *act*, the best English equivalent of any of these terms is simply *speech*. In cases in which distinctions among the French terms were important to mark, I have used *saying* (*le dire*), *speaking* (*le parler*), and *the spoken word* (*la parole*) (which preserves the theological resonance of *la Parole, the Word*). I have been as consistent as possible in rendering this terminology in English. At the same time, it is important to recognize that Certeau's argument tends both to develop the nuances among these terms and to destabilize them, and that certain paradoxes and ambiguities are a necessary effect of the work. *Trans.*]
8. [*Chevaucher*, "to ride," "to mount," or "to straddle," evokes the image of the voodoo horse, possession overtaking the possessed. It may also suggest the notion of straddling, as when typographic lines overlap one another. *Trans.*]
9. [Certeau employs the image of the tattoo upon language repeatedly. See, for example, Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, trans. Steven Rendall (Berkeley, 1984), 139–41; see also, Certeau, *Mystic Fable*, 119, 150; and Michel de Certeau, "Lacan: an Ethics of Speech," trans. Marie-Rose Logan, in *Heterologies*, 50. *Trans.*]
10. Cited in William J. Samarin, "Requirements for Research on Glossolalia," (Urbino, Italy, 1978), photocopy, 14.

11. [*La fiction de langue est la scène où se produit une fiction de dire*. Throughout this essay, Certeau plays on the senses of *fiction*, notably in this paragraph where he uses it to mean "fiction," "simulation," and "simulator" (as in "simulations of lunar landing"). On Certeau's use of the term *fiction* see also, *Mystic Fable*, 188–90. *Trans.*]
12. [This dichotomy (*l'énonciation/l'énoncé*) distinguishes between the linguistic form of an utterance and what it states or expresses. The terms are translated here as "enunciation" and "statement." Or, for *énoncer*, "to express." See ibid., 161. *Trans.*]
13. [The title "Two Species" evokes the two species of transubstantiation in relation to the two species of glossolalic transformation formulated here. *Trans.*]
14. [*Il faut que ça parle. Ça* evokes both mystical and psychoanalytic registers. John of the Cross refers to a "that" which speaks. (See note 16.) *Ça* is also the French psychoanalytic term equivalent to *id* in English translations of Freud. *Trans.*]
15. [*L'Oralité, c'est l'or. Auralité*. Here, Certeau puns doubly: *l'or* in French means "the gold." However, in this instance, getting the sense of the puns (which also mime the transit from mouth to ear) is no more important than hearing the glossolalic fragments in it. *Trans.*]
16. John of the Cross, *Ascent of Mount Carmel*, ed. and trans. E. Allison Peers (Garden City, N.Y., 1958), prologue. St. John of the Cross' definition of the Holy Spirit as "the one who speaks," far from being exceptional, is found throughout a "spiritual" tradition and connects with a still larger tradition that makes of the voice the very act of the *spirit* (good or bad).
17. On the utopic "neutral," cf. Louis Marin, *Utopics: Spatial Play*, trans. Robert A. Vollrath (Atlantic Highlands, N.J., 1994 [1973]), chap. 1.
18. [All of the poets mentioned here are associated with traditions of Dada and of nonsense poetry. Christian Morgenstern (1871–1914) and Hugo Ball (1886–1927) were both important in Germany in the period before the first world war. Ball was instrumental in the original Dada movement and in the foundation of the Café Voltaire in 1916. The Canadian poets Raoul Duguay (1939–) and Claude Gauvreau (1925–71) are of a later generation. Duguay and his Infonie group were interested especially in the relationship between poetry and theories of sound. Eventually associated with the Barre du Jour writers in the 1960s, Gauvreau's work from the 1940s on shows important influences of surrealism. *Trans.*]
19. Cited in Hans Rust, *Das Zungenreden: Eine Studie zur kritischen Religionpsychologie* (Munich, 1924). This poem plays at times on the proper names used in spiritual lieder: thus *Schua ea* or, in the second stanza, not cited here, *Ea tschu*, for *Iesu* or *levšuah*. On these poetic phenomena, see also Leo Navratil, *Schizophrenie und Sprache: Zur Psychologie der Dichtung* (Munich, 1966), 57 ff., 124–58.
20. [*Insensé* means mad or meaningless. *Trans.*]
21. [*Il isole le dire de tout dire. Trans.*]
22. [Certeau evokes the musical sense of the term *attack*; see note 4. *Trans.*]
23. Acts 2, 5, 11. Cf. *Dictionnaire de spiritualité ascetique et mystique, doctrine et histoire*, vol. 9 (Paris, 1976), s.v. "langues (don des)." [The distinction between *vouloir dire* and *vouloir dire quelque chose* is emblematic of the sort of wordplay at work in this essay. *Vouloir dire* already signifies both "to want to say" and "to mean," and these senses are always interlaced since *dire* or "to say" (in contrast to *parler*, "to speak") already privileges the expression of meaning over and above the physical act of speaking. But this entire essay is devoted to the component of meaning that is wanting. The attempt to add "something" (*quelque chose*) to *vouloir dire* is an attempt to transform it from and intransitive to a transitive verb, to make it "mean something" in particular rather than

openly to "mean" or to "want" (to say). Furthermore, this movement would deemphasize the modal aspect of the phrase, the wanting, reanchoring saying to language. But, as Certeau argues, it is the literalization of the "want to say" in an act that is the origin of all mystic speech. See Certeau, *Mystic Fable*, 168–76. *Trans.*]

24. Michel de Certeau, "Quotations of Voices," in *Practice of Everyday Life*. [This is a major theme in Certeau's oeuvre, the production of writing / knowledge on the site of speech/fable. "To define the position of the other (primitive, religious, made, childlike, or popular) as a 'fable' is not merely to identify it with 'what speaks' (*fari*), but with a speech that 'does not know' what it says. . . . The 'fable' is . . . a world full of meaning, but what it says 'implicitly' becomes 'explicit' only through scholarly exegesis. By this trick, research accords itself in advance, through its very object, a certain necessity and a location"; ibid., 159–62. See also, Michel de Certeau, "Ethno-Graphy: Speech, or the Space of the Other: Jean de Léry," in *The Writing of History*, trans. Tom Conley (New York, 1988), 209–43. *Trans.*]
25. Acts 12, 10, 19 (the case of "speaking in other tongues"), and St. Paul, 1 Cor. 14 (which envisages more a tongue spoken "with the spirit," "manifestation of the Holy Spirit," thus inspired but devoid of intelligible meaning though controllable by the speakers.) Cf. Gerhard Kittel, ed., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart, 1933–1979), vol. 1, s.v. "glossa, die Glossolalie," and vol. 10, bk. 2 (recent bibliography). [The entry for *glossa* is translated in Gerhard Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. and trans. Geoffrey W. Bromiley, vol. 1 (Grand Rapids, 1964), s.v. "glossa."]
26. *Psychoanalysis and Faith: The Letters of Sigmund Freud and Oskar Pfister*, ed. Heinrich Meng and Ernst L. Freud, trans. Eric Mosbacher (New York, 1963); Cf. Sigmund Freud—Oskar Pfister: *Briefe, 1909–1939* (Frankfurt am Main, 1963).
27. Oskar Pfister, *Die psychologische Enträtselung der religiösen Glossolalie und der automatischen Kryptographie* (Leipzig, 1912); Oskar Pfister, *Die psychoanalytische Methode* (Leipzig, 1913), which contains a chapter on "religious glossolalia" (Cf. Oskar Pfister, *The Psychoanalytic Method*, trans. Charles Rockwell Payne (New York, 1917), 230–40). Freud to Pfister, 27 September 1910, 18 June 1911, 14 December 1911, etc., *Psychoanalysis and Faith*.
28. [Certeau alludes to Matt. 7.7–9 and perhaps also to Augustine's *Confessions* 7.12. *Trans.*]
29. ["Secret speech" is from Payne's translation of Pfister, *Psychoanalytic Method*, 235. Certeau uses "*discours*." *Trans.*]
30. Freud to Pfister, 18 June 1911, *Psychoanalysis and Faith*. [The full passage from Freud's letter reads, "My critical eye finds your interpretation of the vision of the devil {in a case discussed in Pfister's book on glossolalia} too simple, too facile. The devil's wearing the innocent young girl's nose on his face as the 'visible sign of his slander' is too tamely expressed and too simply explained. Let us make a more plausible assumption, one which fits in better with our knowledge, and say that such a vision is not a simple wish-picture but the product of several conflicting stimuli with one of them predominating. In that case the devil would be a mixed formation, really standing also for the girl, and his nakedness is even better explained as a means of seduction than as a sign of her humiliation. Without this there is no explanation of why the devil should have got the girl's certainly very pretty little nose as recompense for his slanderous deed. The pious are not usually as generous as that in their ravings," 52. *Trans.*]
31. "I think that you will quickly be able to unveil (*entlarven*) the work of the complexes in these so-called involuntary performances," Freud to Pfister, 27 September 1910, *Psychoanalysis and Faith*, 44. [*Entendre* carries the sense of "hearing" as well here. *Trans.*]
32. Freud to Pfister, 18 June 1911, *Psychoanalysis and Faith*, 52. [On the relationship be-

tween psychoanalysis and fiction, see also, Michel de Certeau, "The Freudian Novel," in *Heterologies*, 17–34, and Michel de Certeau, "Freudian Writing," in *Writing of History*, 285–354. *Trans.*]

33. Pfister, *Psychoanalytic Method*, 238.
34. [See discussion of "all the same" on page 34. *Trans.*]
35. [In a related passage in *Mystic Fable*, 156, Certeau refers to Emmanuel Levinas's conception of "saying" in his *Otherwise than Being: or, Beyond Essence*, trans. Alphonso Lingis (The Hague, 1981), 23–59. *Trans.*]
36. [In some instances, *tromperie* is used in this text as a virtual synonym for *semblant* or for *simulacre*. In other cases, it implies something more active, along the lines of dissimulation or trickery. *Trans.*]
37. [On the relationships among *saying*, *speaking*, and *talking* see note 7. *Trans.*]
38. Théodore Flournoy, *Des Indes à la planète Mars: Etude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie*, 3rd ed. (Paris, 1900). A modern edition of *Des Indes* with critical introductions by Marina Yaguello and by Mireille Cifali appeared at Paris in 1983; in English: Théodore Flournoy, *From India to the Planet Mars: A Case of Multiple Personality with Imaginary Languages*, trans. Daniel B. Vermilye, ed. and introduced by Sonu Shamdasani (Princeton, 1994). On the same case, Flournoy also published, "Nouvelles observations sur un cas de somnambulisme avec glossolalie," in *Archives de psychologie de la Suisse romande* (December 1901): 102–255 (consecrated mainly to the "Ultra-Martian signs" or "hieroglyphs" of Mlle. Smith), and a linguist, Victor Henry, published *Le Langage martien* (Paris, 1901). Cf. Tzvetan Todorov, "Saussure's Semiotics," in *Theories of the Symbol*, trans. Catherine Porter (Ithaca, 1982), 255–70.
39. This is rather a characteristic trait of glossolalic speech.
40. Saussure, cited in Flournoy, *From India*, 195–96, 201–2.
41. Saussure, cited in Flournoy, *From India*, 315–17.
42. Henry, *Langage martien*, 23, and Todorov, *Theories of the Symbol*, 258–59.
43. Cf. Madeleine Masure, *Le Parler en langues* (Nice, 1974).
44. *La Vita Nuova of Dante Alighieri*, trans. Mark Musa (New Brunswick, N.J., 1957), 30–31. Modified somewhat.
45. Cf. Georges Dumézil, *Idées romaines* (Paris, 1969), 61–78; and Certeau, *Practice of Everyday Life*, 123–26.
46. [*Répéter* means not only to repeat but also to rehearse. Beginning here, Certeau constructs a network of references—theater, stage, scene, performance, set, backstage, exit, parterre—many of them punning, some of them irreducibly: *sortie* and *théâtre* double as military metaphors, *parterre* as garden, and so forth. *Trans.*]
47. [The French term *inspiratrice* means "inspiring," but it also implies the specific influence of the Muse upon the soul of the poet. *Trans.*]
48. [Certeau develops this notion of the spatial distribution of language in several places. See especially, Certeau, *Mystic Fable*, 185–89, on the "modal checkerboard." A different version of the checkerboard image is suggested in Certeau, "Discourse Disturbed: The Sorcerer's Speech," in *Writing of History*, 258–61. *Trans.*]
49. Roman Jakobson, *Selected Writings* (La Haye, France, 1966), 4:637–44. The text concerning glossolalia was translated into French by Nicolas Ruwet and appeared in *Tel quel* 26 (1966): 3–9.
50. [The term *relever* (to lift back up) also means to point out, to mark up, to relay, and to relieve (as well as to season). Jacques Derrida plays on these multiple meanings in using the term to translate Hegel's "untranslatable" term, *aufheben*. See Jacques Derrida, "Différance," in *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass (Chicago, 1982), 1–28. *Trans.*]

51. This expression is from Elizabeth Sewel, cited by Jakobson, *Selected Writings*, 642.
52. Cf. Jean-Louis Chrétien, "Le Langage des anges selon la scolastique," *Critique* 387–88 (August–September 1979): 674–89.
53. Augustine *Enarrationes in psalmos* 32.8 (Corpus Christianorum. Series Latina 38.254). Cf. *Dictionnaire de spiritualité*, s.v. "langues" (trans. modified).
54. [See Certeau, *Mystic Fable*, 173–76: "The subject *is forgetfulness* of what language articulates. From the start, the 'I' has the formal structure of ecstasy." *Trans.*]
55. Francis Ponge, *La Promenade dans nos serres* (Paris, 1967). [*Voie* or "way" echoes here with *voix* or "voice." *Parterre de voyelles colorées* implies a transition from the image of the theater to the image of the garden or forest. Throughout the essay, Certeau poses these sorts of material undecidabilities, which are also a subject of the Ponge poem to which a quotation elliptically alludes. *Trans.*]

La culture dans la société

Quelques préalables

Dépouillées des données et des précisions qui trouveront place ailleurs, les notes qui suivent ne présentent qu'un schéma volontairement squelettique. Elles ont seulement pour objet d'élucider quelques préalables et d'expliciter quelques choix — les uns et les autres relatifs à la situation française.

Cette prise de position rattache les résultats d'analyses techniques à des options sociales et politiques. En effet, on ne peut supposer qu'il existe quelque part un poste d'observation d'où l'on pourrait embrasser le présent et l'avenir d'une société. Par rapport aux vues globales ou prospectives, la constatation de ce qui s'est passé, ou de ce qui se passe en fait, *entraîne partout une double crise, celle des programmations et celle des instruments théoriques.*

L'évanouissement de principes universels est un aspect de la situation présente. Et puisque nos modèles théoriques ne nous permettent guère de penser le pluriel de systèmes imbriqués où sédimentés, nous avons d'abord à reconnaître à tâtons comment des rationalités restées nécessaires peuvent ressortir de situations particulières et s'inscrire dans l'action.

L'importance croissante des problèmes culturels s'encadre dans un large contexte : la logique d'une société productiviste qui a répondu aux besoins élémentaires de la population payante et qui, pour s'étendre, doit analyser, développer et satisfaire des besoins « culturels » chez sa clientèle (ainsi la psychanalyse est source de profit pour le publiciste ; la psychologie est rentable dans

l'organisation de l'entreprise ; l'industriel ajoute ou substitue à son usine la fabrication de dictionnaires, de disques ou de gadgets, etc.) ; l'inaptitude des actions ou des planifications économiques à répondre vraiment aux nuisances qui, passé un seuil, sont engendrées par le progrès lui-même (la pollution, la drogue, la détérioration de l'environnement, etc., et les grands malaises collectifs dont ces phénomènes représentent des symptômes, caractéristiques de l'homme vivant « au bord de la saturation [1] ») ; l'absence de critères fondamentaux susceptibles d'éclairer les prévisions ou les réorientations devenues nécessaires dans un système proportionné de plus en plus à « des hommes qui veulent avoir quelque chose » et de moins en moins à ceux « qui veulent être quelqu'un [2] »...

1. Ota Klein, « Révolution scientifique et technique et style de vie », dans *L'Homme et la Société*, n° 9, 1968, p. 14.

2. Stefan Zolkiewski, « Le Plan de consommation et le modèle de culture », dans *Analyse et Prévision*, III, 1967, pp. 346-352, étude qui a l'intérêt de montrer, à propos de la situation polonaise, comment les problèmes culturels apparaissent dans un régime économique de type socialiste.

Plutôt qu'un ensemble de « valeurs » à défendre ou d'idées à promouvoir, la culture connote aujourd'hui un travail à entreprendre sur toute l'étendue de la vie sociale. A ce titre, une opération préalable s'impose, qui vise à déterminer, dans le flou riche de la culture :

— un fonctionnement social ;
— une topographie de questions ;
— un champ de possibilités stratégiques ;
— des implications politiques.

— Les interrogations, les organisations et les actions dites culturelles représentent à la fois des symptômes et des réponses par rapport à des changements structurels dans la société. L'interprétation de ces signes, dont l'espèce prolifère, renvoie d'abord à leur *fonctionnement social.*

— Dès lors qu'une opération est envisagée, il faut préciser les clivages en fonction desquels se développe le processus, et par là établir une formulation des problèmes. Le traitement de l'information est conditionné par cette *topographie de questions* ou « *topique* ».

— Une autre étape intervient, celle des choix. Des objectifs doivent être discernés en fonction de l'analyse des situations. Il faut que s'inscrivent sur la carte quelques lieux dont les critères soient définissables et où des interventions puissent effectivement corriger ou modifier le processus en cours. On a ainsi un *champ de possibilités stratégiques.*

— Les décisions que désigne une stratégie mettent en cause une organisation de pouvoirs. Préciser ce rapport, c'est faire retour au système social à travers une *analyse politique.*

UN FONCTIONNEMENT SOCIAL

A titre de première approximation, comment décrire les ingrédients qui produisent l'amalgame globalement qualifié aujourd'hui de « culturel » ? Quelques éléments ressortent des analyses en cours...

La valorisation du savoir

La rationalisation scientifique et technique des sociétés européennes diminue progressivement la valeur et la rentabilité du travail de production directe. Elle le remplace par l'automatisation et le marginalise. Elle déporte la masse du travail humain vers la préparation, l'organisation ou le contrôle de la production. Elle privilégie le savoir [3].

Peu à peu, une nouvelle catégorie de techniciens, adjointe à la machine automatisée, se substitue au nombre toujours croissant de travailleurs manuels que l'industrialisation a pendant plus d'un siècle mobilisés dans les usines pour se développer. Une « économie des ressources humaines » relaie donc cette mobilisation quantitative. Elle exige des « investissements dans les êtres humains » ; mais, quand ils sont rationalisés, ces investissements s'effectuent selon les principes d'une sélection qui favorise les « êtres humains » les mieux placés d'après l'âge (les jeunes), le lieu (les villes nouvelles) et le statut social (la « nouvelle petite bourgeoisie »).

Une restructuration de la vie privée par rapport à la vie professionnelle

Dans les pays européens, qui restent à beaucoup d'égards des sociétés traditionnelles, les adaptations aux exigences techniques du travail laissent intactes ou renversent brutalement, mais superficiellement, les structures profondes de la vie affective et des références personnelles [4]. Alors que, dans la profession, se développe une distanciation par rapport au travail — celle du jeu, du cynisme ou de l'ennui —, dans le privé, d'opaques résistances s'enracinent en des investissements inentamés. Cette tension se fait sentir davantage dans les nations dont l'espace est plus fermé, l'histoire, plus longue, la cohérence, plus forte.

D'avoir à organiser différemment l'espace social [5], à se resituer par rapport aux institutions de la vie privée (familiales, matrimoniales, domiciliaires, locales), à inventorier des formes d'épanouissement sur le mode du risque, à explorer d'autres styles de vie [6], c'est la source de débats, de recherches et de réactions qui composent aujourd'hui une expression culturelle.

3. Cf. surtout la remarquable synthèse présentée par Radovan Richta, *La Civilisation au carrefour*, Anthropos, 1969, pp. 1-87.

4. La nécessité de créer de nouveaux *styles de vie* n'est pas seulement liée à des retards de la vie privée sur la vie professionnelle, mais à une tension proprement occidentale : la vie quotidienne présente s'inscrit en faux contre une conviction collective devenue structurelle en Occident depuis quatre siècles, à savoir qu'il *doit y avoir une connexion entre le travail productif et le développement personnel.* Comme le notait Henri Lefebvre (*Critique de la vie quotidienne*, Ed. de Minuit, 1956, t. I, p. 38), cette idée est étrangère aux sociétés antiques ou médiévales (comme à la société japonaise, semble-t-il), où l'épanouissement personnel est délibérément situé dans un autre champ que celui du travail.

5. L'utilisation de *l'espace* est, depuis l'organisation de la page ou de l'image jusqu'à celle de la ville ou de la « Commune », l'un des grands axes de l'action culturelle. Cf. l'Essai très stimulant d'Edward T. Hall, *La Dimension cachée*, Seuil, 1971.

6. Finalement, ce sont des *formes de vie* qu'expérimentent et critiquent les recherches aujourd'hui les plus vivantes. Le livre d'Edgar Morin, *Journal de Californie* (Seuil, 1970), par exemple, séduit précisément parce qu'il place sous le même signe d'un style de vie à trouver la description des Communes USA et la démarche de l'auteur.

La société du spectacle

Parce que la capacité de produire est effectivement organisée selon des rationalités ou des pouvoirs économiques, les représentations collectives tendent à se folkloriser. Les instances idéologiques se métamorphosent en spectacles [7]. Des fêtes, le risque est exclu en même temps que la création (le tiercé du moins maintient le risque !). Les légendes pour spectateurs assis prolifèrent dans l'espace de loisirs qu'a rendu possible et nécessaire un travail densifié et « contraint ». Par contre, les possibilités d'action s'agglomèrent là où se concentrènt moyens financiers et compétences techniques. A cet égard, l'accroissement du « culturel » est l'indexation du mouvement qui transforme le « peuple » en « public » [8].

Est-ce la fin des militances ? A la démystification des idéologies survivent pourtant des militants sans cause. Ils se retrouvent souvent dans les endroits où se construisent de nouveaux mythes : par exemple, dans les villes nouvelles, constituées en lieux d'exception, en signes de cohérence retrouvée, en paradis d'une vérité sociale. Deux types sociaux coopèrent ainsi à l'édification de ces repères symboliques où spectacle et production se conjuguent : les militants convertis en agents culturels et les planificateurs devenus des « ingénieurs culturels ».

7. Toute une littérature conduit les idéologies au cimetière. Cf. surtout Daniel Bell, *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Free Press, N.Y. 1962, et l'étude nuancée de J. Meynaud, *Destin des idéologies*, Lausanne 1961. Il faut noter qu'à la des-idéologisation des sociétés riches occidentales s'opposent la politisation et l'idéologisation du tiers-monde

8. Le livre de base sur la société du spectacle reste celui de R. Vaneigem, *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, Gallimard, 1968.

Un neutre : le culturel

Dans le langage, « la culture » devient un neutre : « le culturel ». Symptôme d'une poche où refluent les problèmes qu'une société a en reste, sans savoir comment les traiter. Ils sont gardés là, isolés de leurs liens structuraux avec l'apparition de nouveaux pouvoirs et avec les déplacements qui se produisent dans les conflits sociaux ou dans les localisations économiques. On en vient à leur supposer une autonomie indifférenciée et molle.

Quand il ne s'enferme pas dans la statistique et la précision analytique des données, le discours culturel tombe dans les généralités et réemploie des résidus doctrinaux (politiques, philosophiques, religieux). Ce discours universel est le musée où l'on recase quelques concepts extraits de

systèmes qui avaient jadis leur rigueur (« humanisme », etc.). Curieusement, l'idéologie resurgit dans le culturel — une idéologie bricolée, un sac idéologique, mais qui annonce sans doute autre chose.

La politique dite culturelle [9] est elle-même souvent la victime de cette neutralité — malgré les études et les appareils dont elle dispose — quand elle découpe une « dimension » abstraite dans l'organisation de la société. C'est une « politique » étrange d'où les problèmes politiques sont effacés; elle fait « comme si » (par ailleurs on sait que ce n'est pas vrai) on pouvait esquiver le prix global à payer pour tout changement dans quelque secteur que ce soit.

9. Depuis le IVe Plan français (1962-1965), on a introduit « planification culturelle », terme plus exact que « politique culturelle », pour désigner la nature des recherches poursuivies par le Ministère des Affaires culturelles depuis sa création (1959). Cf. *Aspects de la « politique culturelle » française*, Unesco 1970, pp. 9-20. La meilleure analyse du thème est celle d'Edgar Morin, « De la culturanalyse à la politique culturelle », dans *Communications*, n° 14, 1969, pp. 5-38.

UNE TOPOGRAPHIE DE QUESTIONS

Parmi bien d'autres, trois ruptures paraissent plus significatives, bien que leur gravité varie selon les régions. Elles ne sont pas réductibles à des effets de détérioration dans le système. Elles caractérisent plutôt une transition entre quelque chose qui finit et quelque chose qui commence.

Institutions et initiatives

Les institutions publiques susceptibles d'être désignées comme « culturelles » en France (non seulement l'administration des musées ou des théâtres, etc., mais surtout l'Education nationale, l'ORTF, etc.) se sont amollies en grossissant. Incapables de maîtriser les forces qui s'y infiltrent et qui les contrôlent sans avoir à se déclarer, ces grands corps sont également inaptes à réguler ou seulement « aider » les initiatives qui pullulent au-dessous ou à côté et auxquelles, de temps à autre, des relations personnelles valent un gros lot. La science de l'action s'élabore dans des laboratoires, très loin de cette réalité-là !

En elles-mêmes, les institutions obéissent à un double jeu : si leur façade est celle d'organismes publics, le pouvoir qui les habite appartient à des groupes sociaux qui s'établissent en propriétaires de l'innovation, et à des trusts qui en monopolisent les moyens. Cette division interne a pour conséquence le développement marginal de « contre-cultures » [10] sur les bords de chaque structure (éducation,

10. Il faut distinguer *sub-culture* et *contre-culture* : le premier terme désigne la culture d'un sous-groupe, d'une minorité, etc. Le second renvoie au *jugement* qu'une majorité porte sur des subcultures et dont les sous-groupes entérinent souvent les implications. Sur la « contre-culture », cf. le classique qu'est Theodore Roszak, *Vers une contre-culture*, Stock, 1970.

presse, théâtre, etc.) : fourmillement sous l'herbe, vie multiforme de ce que la légende officielle appelle l'*underground*. Entre des organismes publics colonisés par des intérêts particuliers et ce renouveau des initiatives privées, comment une régulation serait-elle possible ?

Cette situation montre à la fois l'existence d'une créativité et la nature des institutions culturelles dans un pays traditionnellement attaché aux situations acquises [11]. L'innovation se fait bien jour, mais sur le mode d'irruptions aléatoires ou de retraits destinés à permettre des originalités. Les organismes publics demeurent en place, et même ils s'étendent ; mais ils sont pris au piège de leur victoire sur le changement, appauvris par l'exil ou la répression de toute opposition effective, et privés ainsi non de pouvoirs mais de pouvoirs qui leur soient propres.

11. Cf. Michel Crozier « Le phénomène bureaucratique comme phénomène culturel français », dans *Le Phénomène bureaucratique*, coll. « Points », Seuil, 1971, pp. 257-347.

Le rejet des initiatives vers la marginalisation atteste enfin un effacement de la *diversité*. Ce qui se perd de la sorte, ce qui est éliminé publiquement, c'est ce qui a toujours suscité et fertilisé jusqu'ici la vie culturelle et biologique des sociétés humaines : des différences qualitatives. Le conformisme triomphe avec le développement quantitatif détenu par les mêmes groupes. Son succès camoufle des oppositions internes ; il contraint l'hétérogène à ne resurgir que subrepticement. Une condition d'existence sociale semble donc manquer.

Culture et passivité

Installée dans les loisirs où elle figure la compensation du travail, massivement, la culture de consommation développe chez des spectateurs la passivité dont elle est déjà l'effet. Elle représente le secteur où s'accélère, plus vite que partout ailleurs dans la nation, le mouvement qui réduit le nombre des acteurs et multiplie celui des passifs.

Il semble que plus le temps *alloué* aux loisirs croît (et c'est un progrès), moins le loisir est *choisi*.

L'information surtout (presse, télévision, vidéo, etc.) réserve à un cercle de plus en plus étroit de producteurs la possession ou l'usage d'installations de plus en plus coûteuses. L'enseignement pratique la sélection sociale par la voie d'une hiérarchisation qui ordonne les niveaux intellectuels d'après les pouvoirs et les normes de groupes mieux placés [12]. Les finances des sports vont à la compétition plutôt qu'à l'éducation de masse. Malgré les intentions affichées, les maisons de la culture sont finalement au service de privilégiés culturels et sociaux...

12. Ainsi le supérieur crée des écarts de plus en plus grands entre grandes écoles, universités, instituts techniques. Sur l'enseignement universitaire, cf. Pierre Bourdieu et J.-C. Passeron, *La Reproduction*, Ed. de Minuit, 1970, ou M. de Certeau, « L'Université devant la culture de masse », dans *Projet*, juillet 1970, pp. 843-855.

Beaucoup de tentatives ou de réformes partielles ne parviennent pas à modifier la logique d'un système. Ce sont les choix budgétaires et les programmes de promotion qui favorisent en fait un malthusianisme de la création.

De cette situation qui combine la diminution des créateurs à la multiplication des consommateurs, une nouvelle partition du langage est le signe. Là où des groupes (professionnels, politiques, religieux, régionaux, etc.) organisaient hier leurs convictions en discours représentatifs d'investissements affectifs et de convictions collectives, la démystification des idéologies entraîne une redistribution des langages selon qu'ils sont ou non opératoires.

Un langage de la technique ou de la science, doté du pouvoir de transformer, est réservé à une élite. Il reste étranger à l'ensemble de la population, à laquelle il est présenté par la vulgarisation comme l'inaccessible [13]. Un autre langage, spéculaire, se contente d'exprimer et présente à une société entière un miroir destiné à tous et finalement vrai de personne ; il est décoratif.

13. C.P. Snow posait le problème dans « The Two Cultures and the Scientific Revolution », repris dans son livre *Public affairs*, Londres, Macmillan, 1971, pp. 13-79.

Ces deux régimes de la culture ne se différencient plus par des « valeurs », par des contenus, par leur « qualité » ou par des particularités de groupes. Ils se distinguent par leur rapport à l'action. C'est en ce point que la culture se divise et se réorganise — sa part la moins opératoire étant de loin la plus étendue.

Aussi bien la création est-elle ce que montre l'image, mais non pas ce qui est praticable. La communication, la violence et le rapport au pouvoir, l'amour et l'érotisme, enfin toutes les formes de l'intervention « humaine » remplissent la littérature de consommation, mais parce qu'elles manquent dans l'expérience pratique. Le langage donne en spectacle l'action que la société ne permet plus. Ce que le *sujet* perd lui est vendu en *objets* de consommation.

Production économique et communication

Dans son usage ancien, « commerce » désignait la fréquentation des personnes, plus que le trafic ou le négoce des choses. La réservation actuelle de ce mot à un emploi « commercial » peut être considérée comme l'indice de toute une évolution.

Les échanges se mesurent aujourd'hui à des relations économiques. Finalement, ils obéissent aux lois d'une société productiviste devenue capable de créer selon ses besoins propres un ensemble de biens à consommer (produits) et, chez les acheteurs éventuels, de « besoins » correspondants à satisfaire (publicité) [14]. La référence à des besoins naturels est, dans une société développée, le mythe protecteur de campagnes que détermine la logique du marché et qui ne rencontre ces « besoins » que sur le mode de résistances ou de limites.

14. Cf. la note récapitulative de Hubert Brochier, « Les Besoins humains », dans *Esprit*, décembre 1969, pp. 870-874.

Dès lors, les contenus culturels déterminés par ces échanges et véhiculés par les circuits de la presse, de la télévision ou d'autres organismes, quel sérieux ont-ils ? Ils ne disent plus les forces qui les organisent effectivement. Ils sont atteints d'une ambiguïté qui les voue à l'insignifiance [15]. S'y référer, c'est jouer à quoi ?

15. Aussi bien, l'analyse littéraire ne s'arrête plus guère aux contenus, mais à des problèmes formels d'organisation structurale.

A la limite, on peut tenir n'importe quel discours puisque le système qui sous-tend les énoncés les conduit où il veut. La liberté de parler peut être grande là où les paroles et les images flottent, sans déterminer les courants qui les emportent. Les idéologies conservatrices ou révolutionnaires, les personnages les plus divers, Marx, Freud, Astérix ou Madame Soleil, passent par les mêmes réseaux; ils y sont tous ressemblants et inoffensifs parce qu'également joués sur le même théâtre, où les échanges réels commencent derrière les décors.

Conséquence : les entreprises, les administrations, les puissances de l'information se mettent en quête de valeurs et cherchent à restaurer des relations humaines. Mais on ne peut rendre au langage un sérieux grâce à des « valeurs » fabriquées avec les restes du passé ou de la religion, grâce aux philosophies du pauvre qui causent de participation, ni même en exploitant les ressources de la psychosociologie pour renforcer le système en bouchant les béances de la relation. Réciproquement, la communication devient une obsession dans la pratique sociale. La presse et la radio trompent (ou satisfont comme elles peuvent) cette « foule solitaire » avec les magies célestes, les exotismes de l'amour facile ou les terreurs de la drogue. Ce qui s'étend, c'est le sentiment d'une fatalité. L'homme est parlé par le langage de déterminismes socio-économiques. Sa vie est une dictée.

A quoi servent des paroles devenues incroyables puisqu'elles n'ouvrent pas les portes closes et ne changent pas les choses ? Restent l'humour ou les énigmes. Paradoxalement, un renouveau des mythologies accompagne les progrès techniques de la production.

16. Certes, la stratification sociale, effacée par le discours homogène des mass media, joue par contre dans le tri des informations et dans la différenciation des interprétations (cf. Maurice Flamant, « Information et stratification sociale », dans *Analyse et prévision*, XIII, 1972, n° 1, pp. 1-18). Mais elle est alors *cachée* dans la réception des messages; elle est de moins en moins perceptible à la surface du langage, privée de repères objectifs.

Sera-t-il possible à des hommes de se créer des espaces d'énonciation qui leur soient propres ? Des critères d'action pourront-ils rejoindre la réalité des échanges économiques et les articuler eux-mêmes ? Sera-t-il possible de se situer quelque part comme différents par rapport à d'autres, alors que l'information et le conformisme social renforcent chaque jour leurs effets niveleurs [16] ?

UN CHAMP DE POSSIBILITÉS STRATÉGIQUES

Comment organiser une régulation des initiatives, réconcilier l'expression culturelle avec une activité constructive de société, allier la communication humaine à la production économique ? Ces quelques interrogations ne renvoient pas seulement à des faits repérables, mais à des divisions qui organisent la croissance du « culturel ».

Dans leur ensemble, d'ailleurs, elles décrivent les effets d'une situation générale dont l'isolement du « culturel » n'est qu'un symptôme. Dès là qu'elles sont établies en monde propre par rapport aux problèmes sociaux, économiques et politiques, les affaires culturelles font resurgir en chacun de leurs secteurs la coupure en fonction de quoi elles se développent : si l'on accepte cette autonomie fictive comme postulat de l'analyse, on accentuera la tendance du « culturel » à devenir l'alibi d'une politique et à former une grosseur inerte dans le corps social.

Après ce tableau qui avait pour objectif de saisir les déficits, il devient possible d'énoncer quelques options.

Pour résoudre les tensions constatables, pour promouvoir le développement culturel sans aggraver son isolement, une stratégie aura pour objectif de préciser des points qui permettent des interventions concrètes et pertinentes. Elle ne peut que s'appuyer sur des expériences en cours, seules capables d'ouvrir effectivement des possibilités, mais elle doit les combiner en un « champ » selon des critères qui fondent les décisions à prendre face à une prolifération de projets et d'initiatives.

Deux de ces points stratégiques me semblent particulièrement importants.

Les unités socio-culturelles en voie de formation

Quelques constatations. — L'aliénation est aujourd'hui liée à l'isolement du culturel. Les mouvements sociaux ont

précisément pour but et pour effet de briser le cercle du culturel et de dévoiler les pouvoirs établis qu'il cache. Ils explicitent ou restaurent les relations de situations culturelles (du travailleur, de la femme, des jeunes, des vacanciers, etc.) avec le mode des rapports sociaux entretenus par des systèmes économiques.

Autre constatation, les formes actuelles de conscientisation manifestent en même temps la transformation des organismes politiques ou syndicaux qui représentaient jusqu'ici les intérêts et les convictions de collectivités : ces organismes changent — soit que leur clientèle se fragmente et se reclasse partiellement ailleurs, — soit qu'ils deviennent des institutions de pouvoir travaillant de plus en plus à l'intérieur du système établi (c'est la tendance des syndicats [17]), et fournissent désormais des lieux d'attente, des repères qui rendent possible un autre type *d'expérience,* — soit que leur idéologie cesse d'être croyable, parce qu'elle n'exerce plus un rôle effectif dans la vie du pays (ainsi évoluent les programmes de partis).

17. Sur les structures syndicales et les représentations ouvrières, cf. Gérard Adam et Jacques Capdevielle, *L'Ouvrier français en* 1970, A. Colin, 1970, pp. 15-60.

Relatives à ce déplacement dans la géographie profonde du pays, les manifestations dites « sauvages » présentent un type de mouvement dont la forme est « culturelle », parce que leurs participants ne peuvent plus exprimer leurs requêtes dans les cadres socio-politiques traditionnels ; mais ce n'est pas faute d'une portée politique. Un nouveau découpage social, une autre conception du « politique », de nouveaux types de problèmes sont en jeu.

De même que l'économie « instrumentaliste » américaine est devenue soupçonneuse à l'égard des modèles théoriques et fait retour au « terre à terre » des questions telles qu'elles émergent de la pratique, on peut prendre ces manifestations « sauvages » comme un indice des mutations en cours, au moment où les conceptions globales cessent d'être adaptées.

Les manifestations « sauvages » : un symptôme. — L'action qui vise à consolider une culture « ouvrière » ne correspond plus aux volontés exprimées par les travailleurs eux-mêmes, soucieux d'une participation à la culture commune (ce « trésor entouré d'une couronne d'épines », disait l'un d'eux) et peu disposés à se laisser renfermer dans un univers propre [18]. S'en tenir à cet ancien programme, c'est geler le découpage qu'une oppression socio-économique a créé au XIXᵉ siècle ; c'est contrarier une évolution ;

18. Paul Lazarsfeld notait déjà en 1965 le recul de la culture et de la conscience de classe chez les travailleurs, par l'effet de la culture de masse (dans *Communications*, « Les Intellectuels et la culture de masse », nº 5, 1965, pp. 11-12). En France, l'analyse de base est celle de René Kaës, *La Culture et son image chez les ouvriers français*, EPHE 1966, d'où est extraite la citation.

ce peut être aussi servir des idéologies ou des institutions établies.

Mais on voit naître des associations qui n'obéissent plus aux mêmes clivages. Elles réunissent les usagers de bus ou de parcs d'enfants, les habitants d'une ville polluée par le maintien d'usines, les vacanciers exploités sur les plages, etc. Elles présentent quelques traits caractéristiques :

— un *nouveau découpage social* y paraît, qui correspond aux rapports actuels entre le pouvoir de la décision et la loi de la consommation, plutôt qu'à des coupures traditionnelles entre ouvriers et bourgeois, entre travailleurs manuels et travailleurs intellectuels, etc.

— ces groupes se forment et s'identifient grâce à la possibilité retrouvée de *se situer quelque part,* dans un rapport à d'autres forces. Un conflit est explicité à l'intérieur du système qui l'effaçait. Du fait de se distinguer d'autres positions, les membres deviennent capables de communiquer entre eux et d'analyser une situation concrète.

— le terrain sur lequel se produisent des liens nouveaux entre l'économique (la situation des consommateurs) et le politique (la distribution des pouvoirs) est défini *en termes « culturels »* (communication, loisirs, habitat, etc.). Des questions neuves dans la société trouvent une représentation.

— on ne peut dissocier ici l'acte de comprendre l'environnement et la volonté de le changer. La « culture » en reçoit une définition : il n'est possible de dire le sens d'une situation qu'en fonction d'*une action entreprise* pour la transformer. Une production sociale est la condition d'une production culturelle.

Des moyens à la disposition d'expérimentations sociales. — Avec ce cas particulier, apparaît donc un type d'action culturelle qui est pertinent par rapport à des questions d'ensemble. Certes, il s'agit d'un phénomène instable et souvent éphémère, car il traverse les institutions existantes au lieu de pouvoir s'appuyer sur elles. Il est le symptôme et l'expérimentation d'une mouvance dans la géographie sociale, et non la prophétie d'une solution ou l'exemple à reproduire. Mais un langage propre s'arrache à l'universel abstrait de « la culture ». Et pourquoi, sinon parce qu'il s'affronte à des pouvoirs et qu'il vise des transformations ? Il manifeste des limites — les siennes et celles d'autres groupes. Il prend corps dans une action.

A ce type d'intervention culturelle, correspondent aujourd'hui des mouvements plus vastes, moins faciles

à circonscrire. Du moins est-il possible de désigner d'où ils émergent. Entre eux incohérents, ils ont pour style commun d'indiquer un déplacement des équilibres acquis : des formations de femmes, de jeunes ou de consommateurs, des groupements locaux (régionalistes, ruraux, urbains, etc.) présentent les caractères signalés plus haut. Ils échappent aux déterminations traditionnelles. Ces unités esquissent des milieux d'élaboration culturelle.

C'est l'une des tâches des services publics que d'en soutenir le développement. On peut utiliser, par exemple, les méthodes du *Job enrichment* pratiquées d'abord dans certaines entreprises américaines et destinées à multiplier les délégations du pouvoir et à distribuer plus largement des responsabilités [19]. Mieux encore, on peut mettre à la disposition de groupes qui se constituent eux-mêmes les moyens techniques facilitant des expérimentations sociales — et non pas seulement culturelles.

19. Ces méthodes se fondent sur les travaux de F. Herzberg, *Work and the Nature of man*, Staples Press.

Les articulations institutionnelles

L'impossible maintien du découpage établi. — L'expérience l'a montré, les réformes introduites dans des institutions ébranlées par le changement (par exemple, l'université) ne donnent lieu, le plus souvent, qu'à des échecs et à une aggravation des difficultés. D'une part, elles supposent en ces institutions un sol porteur, alors qu'il est en partie devenu le décor d'autres pouvoirs ; elles jouent donc sur des fictions. D'autre part, elles pensent pouvoir injecter, dans certains secteurs particuliers où le mal est plus visible, des thérapeutiques sociales différentes de la politique appliquée dans l'ensemble du pays, alors que, à l'évidence, la centralisation caractéristique des sociétés contemporaines « récupère » ces aberrances locales, les fait rentrer dans le système général, mais en entraînant, avec le pourrissement de ces réformes particulières, le discrédit de l'idée même d'une réforme fondamentale. Enfin, elles réveillent des résistances et suscitent des réactions violentes, parce qu'elles mettent en cause, avec la partie visible d'une unité institutionnelle, des enracinements complexes et jamais parfaitement mesurables. Il s'agit donc là de mesures dont telle ou telle politique peut momentanément tirer profit, mais insuffisantes et parfois redoutables à longue durée.

Adjonctions institutionnelles. — D'une façon générale, il est devenu impossible de circonscrire les mutations nécessaires dans le cadre des organisations traditionnelles. Aussi en a-t-on conclu à l'opportunité de ministères ou d'organismes découpés d'après le patron qu'offrait la manifestation de questions de plus en plus importantes : la culture, l'environnement, etc. Ce principe de l'*adjonction* a commandé aussi la création de commissions ou d'institutions à des niveaux moins élevés. On ne s'en tient donc pas aux unités existantes. On en ajoute d'autres. On procède à des compléments institutionnels.

Ici aussi l'expérience est instructive. Ces excroissances administratives sont dangereusement liées aux symptômes, plutôt qu'à la réalité des problèmes qu'elles doivent traiter. Deux types de difficulté s'y font jour. D'une part, l'analyse des premiers dossiers révèle l'ampleur des problèmes, leur interférence avec les domaines réservés depuis longtemps à d'autres pouvoirs, l'extension indéfinie des champs alloués, etc., de sorte que, pour éviter un évanouissement dans l'universel, les décisions pratiques se portent du côté de l'immédiat. Mais le plus accessible est souvent le plus dérisoire. L'activité se partage alors en deux versants également disproportionnés : des considérations trop larges et des mesures trop courtes.

D'autre part, les administrations anciennes, solidement implantées et pourvues, règlent sur leurs secteurs les problèmes qui dépendent encore d'elles et qui pourtant concernent le plus la culture ou l'environnement : les communications, l'urbanisme, l'enseignement, la télévision, etc. Que reste-t-il aux organismes subsidiaires ? La fatalité d'arriver trop tard ou sans force, et le rôle de réunir les nostalgies d'une politique, les satisfactions théâtrales données au public et les utopies inefficaces élaborées par de bonnes volontés.

Un travail sur les limites. — Cependant ces mesures ouvrent des voies et marquent la nécessité de reconnaissances officielles faute desquelles des intérêts communs seront éliminés, privés de représentations et de pouvoirs. Mais, au niveau des institutions, l'action la plus urgente pour les adapter consiste à intervenir sur leurs frontières. Elle se fixe sur les points où il est possible d'atteindre la division même des secteurs, et donc les principes de leur organisation comme leurs contenus particuliers. C'est un *travail sur les limites.*

Les actions seront d'autant plus efficaces qu'elles éviteront davantage l'exemplarité, car l'exception, fut-elle contestatrice, rentre bientôt, par la voie de la vedettisation, dans le système de la consommation commerciale ou d'une exploitation politique ; elle est prise dans un légendaire qui la désamorce. Il s'agit, au contraire, de créer, sur des points précis, des croisements susceptibles de faire apparaître dans les institutions leurs limites de flexibilité, les combinaisons possibles et, à partir de *mixtes,* quelques types de structuration propres à une nouvelle société. Le but premier n'est donc pas de satisfaire des « besoins » (ambition illusoire et fondée elle-même sur la fiction de besoins stables), mais, ici aussi, de constituer, par des interventions contrôlées, des laboratoires d'expérimentation sociale.

Opérations de connexion. — A titre indicatif, on peut distinguer parmi ces actions celles qui connectent des institutions cloisonnées (comme le fait la formation permanente), celles qui s'effectuent sur des systèmes de relations déjà existants (essentiellement, la ville), celles qui accélèrent les interférences entre structures sociales et modèles culturels (par exemple, dans l'enseignement, la médecine, les entreprises, etc.).

• Du « mixte institutionnel », l'*Open University* anglaise est un exemple : la diffusion des produits est assurée par la conjugaison de la télévision, de l'imprimé et de la correspondance privée; elle se combine à des structures de réception qui permettent à des enseignants ou « tuteurs » (*tutors*) de mesurer l'activité suscitée par l'information distribuée, et à des « étudiants » d'établir localement des relations personnelles avec des « conseillers » (*counsellors*) [20]. Comme il est normal, cet ensemble fait apparaître des problèmes structuraux : ainsi, la faible proportion des travailleurs inscrits comme étudiants s'explique en partie par le contenu trop encyclopédique et abstrait de l'enseignement, et celui-ci par les contraintes qu'exerce le système de référence universitaire ambiant. Ou bien l'exemplarité, le rôle politique et la célébrité de l'expérience provoquent un processus de marginalisation ou, en vue de l'éviter, une réaction prudentielle des responsables. Mais l'intérêt même de l'opération consiste à manifester la nature des décisions politiques à prendre et à leur présenter des possibilités réelles.

• Système de relations plutôt que lieu univoque, *la ville* requiert une connexion d'espaces différenciés entre eux (parce que définis chacun par les sociétés qui l'habitent) et pourtant superposés (aux systèmes qui se croisent « en treillis » [21], s'ajoutent les problèmes de sédimentation historique [22]). A l'homogénéité abstraite d'une rationalité unique, des expériences tendent à substituer une structure de « pluralité » où, par exemple, l'habitat d'une minorité ne fasse plus figure d'abcès, mais soit reconnu comme un mode spatial d'exister parmi d'autres, sans

20. Cf. *The Open University of the United Kingdom and its instructional System*, polyc., Unesco 1970; *The Open University*, Prospectus 1971: etc.

21. On trouve chez Christopher Alexander une formalisation de la ville comme « semi-treillis » (dans *De la synthèse de la Forme*, Dunod, 1971, ou dans « Une ville n'est pas un arbre », dans *Architecture*, 1967).

22. Cf. les études de Françoise Choay et de Manuel Castells, dans *Annales E.S.C.*, t. 25, 1970, pp. 1143-1199.

être pour autant isolé. Si l'on accepte de penser et de traiter la ville non pas comme un langage univoque, mais comme une multiplicité de systèmes échappant aux seuls impératifs d'une administration centrale, irréductibles à une formule globale, impossibles à isoler de l'habitat rural, comportant des organisations économiques, mais aussi des systèmes de « regard » [23] ou des combinaisons d'itinéraires qui sont des pratiques urbaines, on expérimentera un nouveau type de société.

23. Cf. le livre initiateur de K. Lynch, *The image of the City*, Harvard University Press, 1960.

• Enfin, les centres spécialisés dans la dynamique de groupe, la psychosociologie industrielle ou le « management », permettent d'accélérer les *interférences entre la culture et le métier*.

Par exemple, les entreprises mettent en circulation des modèles culturels avec la prise en compte des motivations, l'utilisation des ambiances, l'élaboration de la direction participative, la diffusion de valeurs propres, etc. De même, l'analyse des mutations qui s'opèrent dans les figures socio-professionnelles d'une société (celles du « militant », du médecin généraliste, du militaire, du psychologue, etc.) les précipite. Les blocages de certains organismes (universitaires en particulier) révèlent des résistances à proprement parler idéologiques qui se rattachent aux étapes antérieures de l'institution, etc.

POLITIQUE ET CULTURE

Une condition de possibilité : le pouvoir politique

Il faut aller au-delà des questions techniques envisagées jusqu'ici, et des opérations permettant de les traiter sans céder aux séductions de l'idéologie qui réapparaît aujourd'hui vêtue en culture. Le problème plus général des relations entre des actions culturelles et des choix politiques ne saurait être escamoté.

Chaque analyse particulière, après avoir parcouru des données, pesé des possibilités, proposé des objectifs, entre dans l'ombre portée des pouvoirs qu'elle met en cause ; elle risque d'être arrêtée là, faute de moyens pour aborder la falaise qu'elle rencontre. Ainsi se trouverait éliminé par chacune de ces études le problème qu'elles posent toutes. Le travail deviendrait un jeu de société si on le stoppait toujours au moment où il débouche sur l'obstacle qui ferme le passage vers des révisions sociales effectives. Ce serait accepter en principe le filtrage que les pouvoirs établis opèrent dans tout projet et qui ne peut qu'assurer leur maintien. Ou bien faut-il s'en tenir à des vœux révolutionnaires, littérature aussi traditionnelle qu'inoffensive ?

Il est clair que l'histoire ne se fait pas avec des papiers. A eux seuls, quoi qu'ils disent, ils ne changent rien. Du moins, s'ils restent un instrument de communication sociale, peuvent-ils tenir en évidence et mettre

en commun les responsabilités politiques de citoyens, alors que trop de discours culturels voudraient nous faire croire à l'autonomie des « valeurs » qu'avec plus de moyens que jamais, les pouvoirs diffusent et reproduisent.

Il est clair aussi que l'on n'a pas tout dit de la culture, lorsqu'on a mis à jour son actuelle connexion avec le maintien de castes et de trusts. A strictement parler, on n'a encore rien dit de sa nature. Du moins son fonctionnement est-il clarifié et, plus encore, la condition de possibilité de tout changement. Depuis les Droits de l'Homme jusqu'aux congés payés, il n'y a jamais eu d'innovation culturelle sans conflits sociaux et sans victoires politiques.

Certains iraient plus loin. Ils penseraient que les actions culturelles sont réductibles à leurs implications et à leur rentabilité sociopolitiques et, par exemple, qu'une fête est peu de chose si elle est utilisée par un gouvernement réactionnaire, ou qu'une manifestation est inutile si elle ne s'inscrit pas dans une lutte sociale. Vue trop courte. Il y a dans une fête comme dans une création artistique quelque chose qui n'est pas un moyen, mais se suffit à soi-même : la découverte de possibilités, l'invention de rencontres, l'expérience de ces départs « ailleurs », faute desquels l'air n'est pas respirable et le sérieux n'est qu'ennui dans une société. Qu'est-ce que saisit de *cela* une récupération politique, si habile ou réussie qu'elle soit ?

Mais, en tant que la fête est soumise à des exclusives qui excommunient des participants, éliminent des formes différentes ou lui retirent des relations de symbiose avec la vie quotidienne, la question politique est réintroduite. Elle apparaît avec ces limites répressives que chaque mouvement social outrepasse en constituant des écarts. La politique n'assure pas le bonheur ou ne donne pas le sens des choses. Elle crée ou elle refuse des conditions de possibilités. Elle *interdit* ou elle *permet* : elle rend possible ou impossible. C'est sous ce biais qu'elle se présente ici, en tant que l'action culturelle se heurte aux interdits posés en silence par des pouvoirs.

Le rapport aux pouvoirs

A l'égal de ce qu'était hier le folklore ou la culture populaire [24], la « culture de masse » reste affectée du

24. Cf. M. de Certeau, D. Julia, J. Revel, « La Beauté du mort : le concept de culture populaire », dans *Politique aujourd'hui*, novembre 1970, pp. 3-23.

coefficient social qui la distingue d'une culture opérationnelle, toujours réservée. Mais, on l'a vu, la coupure s'est aggravée. La culture de masse n'a plus une fonction colonisatrice (au bon et au mauvais sens du mot : civilisatrice et conquérante), comme ce fut le cas pendant près de deux siècles pour l'éducation qui diffusait, en les vulgarisant, les conceptions d'une élite. Elle est devenue un objet rentable et malléable selon les besoins de la production, plutôt qu'une arme de combat.

Le rapport aux pouvoirs change donc [25]. Ils se servent de la culture, sans s'y compromettre. Ils sont ailleurs. Ils ne sont plus engagés par les discours qu'ils fabriquent. Des trusts puissants diffusent tout « bien culturel » qui se vend ou assure la vente d'autres biens. Ils restent les propriétaires des émissions télévisées fabriquées chez eux et diffusées par l'ORTF. Ils contrôlent les réseaux de presse et déjà de vidéo. Ils financent des centres de recherche scientifique intra ou extra universitaires qui travaillent pour leurs objectifs. Ils placent leurs produits selon des exigences qui ne sont plus celles du large public simultanément devenu capable de les acheter et incapable d'en tirer parti [26]. En somme, les produits culturels servent à la classe de ceux qui les créent, et sont payés par la masse de ceux qui n'en profitent guère.

25. André Regnier a esquissé une analyse des cinq « couches dirigeantes » qui exercent le pouvoir économico-politique en s'appuyant réciproquement : « Les surprises de l'idéologie. Lutte des classes et technocratie », dans *L'Homme et la Société*, n° 20, 1971, pp. 157-162.

26. Une large clientèle achète des livres de poche ou continue à régler les traites d'encyclopédies ou de cours par correspondance, sans pouvoir les lire ou les suivre, faute de structure de soutien, d'initiation progressive et de rencontres.

Réciproquement, c'est l'appartenance aux groupes producteurs qui procure l'accès à des responsabilités.

Pour obtenir un poste, on gagne peu à faire de l'informatique si ce n'est pas dans les services d'une grande entreprise (I.B.M., etc.) ou de l'armée. Apprendre l'économie à l'université n'ouvre pas ou que peu de débouchés; par contre, il y a une voie royale, celle d'appartenir à l'une de ces Écoles qu'entoure un réseau quasi familial d'« anciens », membres de castes financières, industrielles, ou politiques. A d'autres niveaux, il en va de même.

Pour des raisons sociales, une compétence ou une formation culturelle n'est plus la voie qui conduit aux responsabilités — contrairement à ce que demanderait une rationalité économique —, mais le champ qu'un groupe exploite ou détermine. Il faut donc passer par les dédales de protectorats ou de monopoles. Il faut cesser de prendre pour un moyen de promotion la culture dont ces groupes ont fait le théâtre de leur expansion.

Cancer des pouvoirs, donc, mais « un cancer qui se porte bien ». Ils s'organisent indépendamment du corps d'où ils tirent leurs forces et auquel ils ne profitent pas. Ils prolifèrent en marge du fonctionnement visible de la société. Ils

pompent subrepticement les richesses investies dans les différents secteurs de la culture — depuis l'ORTF jusqu'aux innombrables institutions de recyclage scolaire ou psychologique.

Une politisation nécessaire

Par rapport à ces puissances cachées dans le corps social, la parole n'est, le plus souvent, qu'un phénomène épidermique. Tout comme sur le théâtre politique, les déclarations ne correspondent guère à ce qui se fait. L'éventail des manifestations quotidiennes fournies chaque jour au public semble montrer que l'énergie des paroles croît là où diminue leur pouvoir. Aussi bien, toute nécessaire qu'elle soit, la réintroduction des problèmes politiques dans l'expression littéraire instaure le signe d'une urgence, mais, de soi, même si le scandale ou la censure lui vaut quelque succès, elle reste impuissante.

Chacun des mouvements qui ont tenté de répondre par une « conscientisation » collective à des situations voisines, tel celui de Paulo Freire au Brésil [27], s'est heurté au même problème. A partir du moment où, par son travail, une action commence à modifier l'équilibre des forces, elle est stoppée par la répression qu'organisent les pouvoirs établis. Contrairement aux espoirs « populistes » d'organismes strictement culturels, elle est renvoyée à des affrontements politiques inévitables. A partir d'un seuil, qui peut être longtemps ignoré ou soigneusement évité, la promotion culturelle manifeste sa relation nécessaire avec les options d'une société sur elle-même et avec les forces inégales dont chaque classe dispose pour faire prévaloir ses choix.

27. Cf. Michel Schooyans, « Une maïeutique libératrice : la méthode de Paulo Freire », dans *Cultures et développement*, II, n° 2, 1969-1970, pp. 435-451; et A. Silva, « La pédagogie de Paulo Freire », *Etudes*, décembre 1970, pp. 656-672.

Dans les sociétés dites développées, on n'attend pas que le conflit apparaisse. On le prévient. Chaque création culturelle susceptible de provoquer un déplacement des positions acquises semble produire son contre-poison.

Ainsi, les Maisons de la culture, capables, en principe, de devenir des lieux de conscientisation urbaine, ont été déportées vers des succès théâtraux, terrain sur lequel se retrouvaient des experts, les responsables (choisis parmi des hommes de théâtre) et un public « cultivé ». Les Maisons de la jeunesse, une fois leur construction portée au compte d'une politique, deviennent le moyen de renfermer une population jeune jugée dangereuse. En Belgique, les institutions de formation permanente, destinées en principe aux travailleurs, sont en fait utilisées surtout par des enseignants et par la clientèle habituelle des organismes universitaires, de sorte que le recrutement répète les structures traditionnelles... Les exemples seraient innombrables.

Un système se révèle ainsi. Il ramène au problème posé dès le départ à propos de la « politique culturelle ». L'expression camoufle la cohérence qui lie une culture dépolitisée à une politique déculturée. La première est utilisée, et à d'autres fins que celles dont elle parle. La politique réellement pratiquée s'est soustraite au langage (parlementaire, idéologique, culturel) ; elle a pour discours officiel la répétition de généralités sur le bonheur national et sur la société nouvelle, mais ses vrais principes sont insaisissables, cachés dans la logique anonyme d'un fonctionnement productiviste et technocratique.

Ce partage entre l'explicité (identifiable à l'impuissant) et les pouvoirs (devenus l'invisible) ouvre finalement des questions plus politiques que culturelles :

— L'appropriation de la culture opératoire sera-t-elle toujours décidée selon les règles établies par des groupes propriétaires du pouvoir ? Quel changement structurel de la société permettra une culture qui ne soit pas divisée en passive et active selon des appartenances sociales, ni étrangère à la formation professionnelle comme aux systèmes productifs ?

— Les groupes qui sortent de la passivité culturelle parviendront-ils à créer des forces politiques ? A modifier la géographie des formations existantes ? Ou bien, au-delà d'un seuil de croissance, devront-ils périr parce qu'intolérables au système présent ?

— Comment éviter que la créativité nécessaire à une société s'amenuise sous la forme de « loisirs » éloignés des pouvoirs qui les déterminent, ou sous la forme de marginalismes exclus de l'organisation active du pays ?



En somme, il n'y a pas de « politique culturelle » sans que des situations socio-culturelles puissent se manifester en termes de forces en présence et d'oppositions reconnues. Il s'agit de savoir si les membres d'une société, aujourd'hui noyés dans l'anonymat de discours qui ne sont plus les leurs, et soumis à des monopoles dont le contrôle leur échappe, trouveront, avec le pouvoir de se situer quelque part dans un jeu de forces avouées, la capacité de s'exprimer.

Michel de CERTEAU

ÉTVDES

1972
mars

La presse underground

Pour une politique de la culture

Reconsidérer l'O.N.U.

Grandes élections en Italie

Des sacrements pour les jeunes

MARS 1972

ÉTVDES

15, R. MONSIEUR, PARIS 7e - TÉL. 734.74.77 - LE No 6 F

Arch. Sc. soc. des Rel., 1984, *58*/2 (octobre-décembre), 195 - 202
Françoise CHAMPION

LA «FABLE MYSTIQUE» ET LA MODERNITÉ

A propos de:

Michel de CERTEAU, *La Fable mystique. XVI-XVII[e] siècles*, Paris, Gallimard, 1982.*

Dans la période présente marquée par l'effritement de la plupart de nos assurances quant aux valeurs et au sens de la modernité, la mystique telle que nous la donne à voir Michel de Certeau, apparaît comme une figure privilégiée pour accompagner le ré-examen de cette modernité, pour comprendre de quels déchirements elle s'est engendrée et qui, refoulés, n'en ont pas moins continué de la travailler. C'est que, dans la mystique qui prend essor au XII[e] siècle et s'épanouit aux XVI[e] et XVII[e] siècles, la nouveauté s'inaugure, non par le reniement du système ancien, mais, au contraire, par le refus de sa dislocation. C'est en quelque sorte d'un travail de deuil qu'il s'agit, c'est-à-dire d'un travail de détachement et de restructuration – d'invention donc – qui s'effectue par et malgré le désir initial de refuser la perte. De cette équivoque résulte la position tout à fait singulière de la mystique par rapport à d'autres entreprises concomittantes: d'une certaine manière en connivence avec elles dans l'invention de la modernité, et, pourtant, tout à fait «autre». C'est pourquoi la mystique n'est que «figure de passage»: elle disparaît à la fin du XVII[e] siècle avec l'instauration d'une modernité assurée d'elle-même.

Cette figure mystique ne représente-t-elle pas le refoulé de la modernité? M. de Certeau le suggère:

> «De cette science passante et contradictoire survit son fantôme qui, depuis, hante l'épistémologie occidentale (...) Refoulé pendant les périodes sûres de leur savoir, ce fantôme réapparaît dans les brèches des certitudes scientifiques, comme si, chaque fois, il revenait sur les lieux où se répète la scène de sa naissance. Il

* Cet ouvrage fait aussi l'objet de l'article précédent, voir supra : Daniel VIDAL, *Figures de la mystique: le dit de Michel de Certeau*, p. 187-94.

évoque alors un au-delà des systèmes vérifiables ou falsifiables; une étrangeté "intérieure" qui se donne désormais pour représentations les lointains de l'Orient, de l'Islam ou du Moyen-Age.» (p. 106).

Divers éléments marquent d'emblée la mystique comme figure transitoire entre l'univers médiéval et l'époque moderne.

Par leur position sociale les mystiques sont des déclassés. (p. 37-42). Ils proviennent souvent de catégories défavorisées par les transformations sociales ou durement atteintes par les guerres, et de régions en récession. Ainsi en est-il des mystiques français issus d'une petite et moyenne aristocratie privée de « service social» ou diminuée par la dévaluation des offices parlementaires. Ainsi de Jean de la Croix, issu d'une aristocratie ruinée. Quant à Thérèse d'Avila, non seulement elle appartient à une «hidalguia» sans charges ni biens, mais, de plus, elle provient d'une famille de «nouveaux chrétiens», c'est-à-dire de ces juifs convertis dont la position sociale reste des plus précaires.

Les mystiques sont dans une position institutionnelle marginale, contradictoire, «sauvage». C'est là où la faillite du système chrétien est la plus grande qu'ils veulent s'installer. Ainsi Ignace de Loyola désirera se retirer dans un ordre corrompu, ce que Thérèse d'Avila parviendra à faire, comme si l'un et l'autre fuyaient les institutions procurant une identité ou un salut garanti. En outre, surtout au moment où décline la «figure épistémologique» qu'ils soutiennent, certains de ces mystiques se donnent:

> «des témoins qui humilient leur compétence, servantes, vachères, villageois, etc. Ces personnages, réels ou fictifs, sont comme les pèlerinages d'une "illumination" autre. Tandis que les "érudits" constituent les ilôts scientifiques à partir desquels refaire une scène du monde, ces intellectuels convertis aux "barbares" attestent le désarroi de leur savoir devant le malheur qui atteint un système de références; ils avouent aussi peut-être une trahison des clercs.» (p. 43).

Leur protestation contre l'appropriation du savoir et du sens religieux par les clercs va de pair avec leur refus de la disparition de la parole au profit de l'écriture – la «figure mystique» a d'ailleurs duré le temps de la professionalisation des clercs et elle s'éteindra quand triomphera la culture écrite. Les mystiques, à la différence des Réformés, ne pensent pas que «la Parole enseignant dans les Écritures» puisse encore être entendue. La mystique s'invente de la quête de ce qui ne parle pas ou plus, mais «doit parler». Elle est ainsi doublement déportée du côté de la Fable: du côté de ce qui parle («fari»: «parler»), du côté de ce qui est fiction. De cette position d'équilibre instable à maints égards, témoigne particulièrement bien la double production mystique: le poème et son commentaire en prose, le premier exempté de toute autorisation et le second soumis à l'approbation ecclésiale.

La mystique comme «science propre» s'élabore dans le même temps que diverses autres entreprises par lesquelles se fait le monde moderne. Se constituent alors des registres séparés du savoir – les disciplines – et s'inventent la linguistique et les «méthodes» qui mettent en jeu un enchaînement d'opérations obéissant à des règles bien précises. Or, à la fin du XIIe siècle les premières méthodes d'oraison formulent également une série de règles, et elles vont devenir le

modèle des « bio- ou autobiographies, histoires-types classant des opérations et des lieux en parcours de "progrès" ou voyages spirituels » (p. 176) qui se développent peu après. M. de Certeau attire également notre attention sur la concomittance de l'émergence des mouvements spirituels et de l'État moderne, fondé sur une « raison politique ». Tout comme l'invention de l'État doit reconstruire un « ordre divin défait », et devenu, « illisible », les mouvements spirituels doivent fonder de nouveau lieux (« refuges », retraites, monastères) où « entendre la Parole devenue inaudible » (p. 211-12).

La coïncidence sans doute la plus significative aux yeux de l'auteur puisqu'il en fait un des « quatre côtés » qui cadrent son approche de la mystique (1), concerne l'apparition simultanée de celle-ci et d'une « nouvelle érotique » – inaugurée avec l'amour courtois – qui célèbre le « corps aimé ». Avec la mystique c'est la scène religieuse elle-même qui devient « scène amoureuse », la « foi » se transformant en « érotique » :

> « (la mystique) raconte comment un corps "touché" par le désir et gravé, blessé, écrit par l'autre, remplace la parole révélatrice et enseignante » (p. 13).

C'est dans un second volume que M. de Certeau se penchera sur la question des corps.

Toutes ces inventions s'enfantent d'un éboulement fondateur : « la perte de l'Unique ». Parmi les chocs qui en résultent, trois marquent plus directement l'entreprise mystique :

– le divorce entre les mots et les choses que M. de Certeau appelle aussi la « désontologisation » du langage :

> « Alors que dans l'ontologie médiévale tout traitement du langage était en lui-même une expérience ou une manipulation du réel, il a désormais en face de lui ce qui se manifestait en lui : il est séparé de ce réel qu'il vise, qu'il peint et qui lui fait face » (p. 170).

– l'éclatement social et religieux, en particulier la coupure entre la bourgeoisie naissante des villes et les masses rurales, la séparation de l'ancien et du nouveau monde, la division entre les Églises réformées et la réforme tridentine. Les divisions sont non seulement multiples mais aussi d'une profondeur jamais atteinte ; elles deviennent des fractures irréparables. Du côté religieux, la position dominante ne réussit plus à se faire reconnaître comme seule légitime. La dissidence change de nature et le schisme se substitue à l'hérésie : on n'a plus affaire à une hérésie s'opposant à l'orthodoxie mais à des Églises différentes – le pluralisme religieux s'impose ;

– l'« opacification de la société » qui résulte notamment du renforcement et de la clérification du corps ecclésial organisés par le concile de Latran. La centralisation administrative des pouvoirs ecclésiaux et la technicisation du savoir religieux vont de pair avec un processus de différenciation sociale dont témoigne, par exemple, l'autonomisation d'un droit séculier.

(1) Les trois autres concernent les relations de la mystique avec : la théorie psychanalytique, l'historiographie, la « fable ».

Parallèlement, le champ religieux se réorganise en fonction de « l'opposition entre le visible et l'invisible » et le corps politique de l'Église est de plus en plus distingué de son corps mystique. Progressivement « mystique » devient « l'adjectif d'un secret » (p. 127) et désigne les expériences cachées «qui échappent à la connaissance immédiate » (p. 132).

Pourquoi donc M. de Certeau parle-t-il de la mystique des XVI[e] et XVII[e] siècles comme d'une « figure épistémologique » ? C'est qu'il ne s'agit pas de la mystique en général, au sens moderne, comme expérience émotionnelle. Il ne s'agit pas non plus, comme dans le Moyen-Age finissant de qualifier des « faits extraordinaires » ou une orientation de la théologie. Lorsqu'au XVI[e] siècle, le mot « mystique » devient un substantif c'est pour désigner une « science propre » qui est d'abord un travail sur le langage.

Ce travail rejoint celui d'autres entreprises. L'« inventivité langagière » mystique s'inscrit, en effet, en un vaste contexte de révolution dans la langue. Tandis que l'usage du latin se rétrécit – celui-ci est devenu une langue « à la fois conservatrice et technicienne, instrument de scientificité » –, les parlers « vulgaires » se développent et le bilinguisme se généralise, brisant une identité, mais favorisant les emprunts et les mélanges (p. 159-62). A ces opérations de « translations linguistiques » s'ajoutent des « transits et des traductions ». On traduit les textes les plus divers, et, tout comme les mots, ces textes traduits circulent et « échappent à l'institution universitaire et à l'interprétation magistérielle ». La communication s'opère par des « dérives », des « adaptations », des « passages ». M. de Certeau parle de « melting pot linguistique », d'« ensemble en ébullition », de « chantier » où « tour à tour, on joue de l'équivoque et l'on révise des acceptions pour les préciser » (p. 162-65).

Avec la disparition de la langue stable et homogène qu'était le latin c'est la « manière » même de parler qui vient à manquer. Au XVI[e] siècle cette « manière » – de parler, d'écrire – est au centre des recherches des grammairiens et logiciens, soit qu'ils cherchent à fonder sur des usages la rationalité des langues vulgaires, soit qu'ils veuillent identifier une « langue fondamentale » ou « universelle ». Quant aux juristes, historiens, chirurgiens, théologiens, ils cherchent tous à inventer une « manière propre de parler » qui constituera leur spécialité en « science ».

La linguistique de cette époque est qualifiée par M. de Certeau de « linguistique des mots » : ayant isolé les mots, elle s'interroge sur les « types de traités (qu') ils peuvent passer entre eux », et, pour pallier leur désontologisation, sur « ce qui fait leur force » (p. 173). Enfin, pour finir de brosser le paysage linguistique et intellectuel de la Renaissance il faut rappeler l'importance donnée aux méthodes qui « se donnent leurs propres règles, valorisent la vitesse et sélectionnent selon le critère de l'utilisateur les situations qui lui servent de matériau » (p. 177).

La mystique participe de toutes ces mutations. Elle les a même parfois devancées car la tradition monastique a élaboré une « technologie mentale et pédagogique affinée », fondée sur l'idée de progrès, idée, on le sait, au fondement même de la modernité.

La mystique, tout comme les autres sciences qui s'inventent à ce moment-là, revendique une «manière propre de parler». La spécificité du discours mystique repose sur divers procédés dont les plus significatifs sont sans doute, l'oxymoron et le barbarisme. La pratique de l'oxymoron (par exemple, «obscure clarté», «cruel repos», «brûlure suave») révèle ce qui, pour les mystiques, accroît la force des mots: leur discorde. Dans ce procédé la contradiction n'est pas, comme dans l'antithèse, «tension insurmontable» mais peut être «paradisiaquement assumée» car les termes en présence ne sont pas vraiment des contraires:

> «(l'oxymoron) mélange les genres et il trouble les ordres (..) Dans un monde supposé tout entier écrit et parlé, lexicalisable donc, il ouvre le vide d'un innommable, il pointe une absence de correspondance entre les mots et les choses» (p. 198-99).

Quant au barbarisme il permet le surgissement d'une «inspiration» et veut

> «rendre croyable la présence troublante de la plus haute parole (...) chaque faute grammaticale désigne un point miraculé du corps de la langue; c'est un stigmate (...) le barbarisme met en scène une érotique dans la langue.» (p. 202-3).

Ces procédés qui subvertissent le langage et lui font dire autre chose que ce qu'il disait n'inventent pas néanmoins une nouvelle langue. Ils sont travail sur la langue existante. La mystique, à la différence d'autres sciences, n'a pas créé un «corps linguistique cohérent». C'est là non seulement une des formes de sa spécificité mais aussi une des raisons de son effacement.

Au-delà de son travail sur les mots, M. de Certeau découvre la signification profonde du discours mystique dans l'acte même du «dire». Ce ne sont pas les énoncés qui y sont importants mais les interrogations qui y sont mises en scène: comment parler? à qui parler? qui parle?

Cette «manière de procéder» mystique résulte du projet de surmonter l'éclatement général, et bien d'autres entreprises relèvent de la même visée. Dans l'ordre politique, comme en France par exemple, le corps du roi qui symbolise la nation qui ne saurait se diviser, est supposé «triompher du temps et garantir l'organisation de la société sur le modèle de l'ordre astral». Dans l'ordre religieux se forment des microcosmes, «réductions du macrocosme démembré»; ils sont hantés par deux images bibliques: «celle, mythique, du paradis perdu, et celle, eschatologique ou apocalyptique d'une Jérusalem à fonder». (p. 213). Dans l'ordre du savoir, c'est aussi bien le cas de disciplines comme l'astrologie qui fournit des lois universelles et ramène «la dispersion du visible à une organicité des astres et les hasards du sort à une stabilité du ciel» que de la cartographie qui vise une «totalisation par le regard» (p. 213).

Mais la multiplicité même de toutres les entreprises, plus ou moins directement concurrentes, qui ambitionnent de re-créer un monde «Un» désigne la contradiction qui les travaille: elles doivent concilier la particularité du lieu qu'elles découpent et leur projet d'universalité. Le discours mystique est confronté à une contradiction supplémentaire: articuler le sujet individuel et l'absolu divin.

C'est par la prise en compte de ces tensions que se construit la « scène de l'énonciation mystique ».

Est tout d'abord posé un « je veux » initial. Celui-ci introduit une coupure qui sert de préalable au discours et instaure un contrat avec les destinataires. La force de cet acte est nettement mise en relief par le rôle du « volo » chez Eckhart et du « je » chez Surin. Ce « vouloir » constitue l'a-priori que le savoir ancien ne peut plus fournir et va permettre la constitution d'un nouveau type de savoir. On a affaire là, « à une structure générale des disciplines scientifiques modernes » qui se fondent sur un ensemble de postulats et de définitions de départ. Mais à ce propos encore, la mystique se distingue de la modernité encore plus qu'elle y participe. Ses « décisions épistémologiques » sont, en effet, à la différence des « autres sciences », « détachées de tout contenu ». De plus, le « volo » mystique n'instaure pas, à la manière du cogito cartésien un champ pour « des propositions claires et distinctes », vraies ou fausses. Au contraire, il introduit le mensonge comme consubstantiel au discours :

> « tout énoncé "ment" par rapport à ce qui se dit dans le dire. S'il y a entente entre interlocuteurs, elle ne porte donc pas sur une vérité admise, mais sur une manière de faire ou de parler qui pratique le langage comme une interminable tromperie de l'intention » (p. 241).

A ce point précis un retournement s'opère. Le « volo » qui, à observer les mots du discours mystique entraînait « pouvoir » et « devoir », actes qui indiquent une intervention délibérée – et qui donc « maximalisent l'instance du sujet » (p. 231) – s'avère, en définitive, marquer l'exil à lui-même du sujet spirituel :

> « (Celui-ci) se forme de ne rien vouloir et d'être seulement le répondant du pur signifiant "Dieu" ou "Yahvé" dont le sigle depuis le Buisson ardent, est l'acte de brûler tous les signes : Je n'ai de nom que ce qui te fait partir. » (p. 243).

Pour M. de Certeau donc, quelle que soit, chez le mystique, l'importance de son expérience personnelle, il ne contribue pas à l'individualisme moderne – et son « a priori de l'unité individuelle », ayant le « privilège de la conscience » – mais, au contraire, le conteste d'emblée.

Cette ambiguïté radicale du sujet mystique structure l'ensemble de son discours. On la retrouve lorsque le mystique cherche à fonder la place d'où il parle et « à rendre croyable le lieu d'où le texte parle ». Dans la topique de l'énonciation mystique, construite à partir de diverses opérations textuelles que M. de Certeau analyse minutieusement, le « je » si formidablement présent, parle en fait pour un autre :

> « Dans la position forte du texte, le *je* est une sorte de lapsus. Il se contente de représenter ce qui parle, ou de se substituer à ce qui le fait parler (...).
>
> Puisqu'il doit y avoir de la parole alors même qu'elle devient inaudible, il (le mystique) substitue transitoirement son *je* locuteur à l'inaccessible divin *Je* ». (p. 256-57).

Ce « je qui parle dans et à la place de l'Autre » c'est par la fiction de l'âme comme « château intérieur » que Thérèse d'Avila le met en scène. Tantôt cristal et diamant, tantôt château, la figuration thérésienne « pose le principe de l'impossible identité » (p. 270). Ce château-cristal, comme le montre l'échec des mul-

tiples tentatives qui ont voulu lui donner forme sur un plan, n'est pas représentable. Il est ouverture d'un espace, ouverture de nouveaux possibles. Il n'est pas une image mais une fable-fiction, chargée d'instaurer et de fonder un commencement quand l'usure du temps a détérioré l'Église et les Écritures. (p. 257-73).

Sur ce sujet également, M. de Certeau suggère une perspective comparative. En effet, les contemporains des mystiques ont, eux aussi, élaboré « d'innombrables "palais d'amour", "jardins", "retraites", "forteresses", "bulles"... » pour répondre « à la même question sur le sujet ». Mais là encore, à côté des similitudes s'observent des différences essentielles qui font que ces fictions tendent de plus en plus à se refermer sur des certitudes. Par exemple, quand elles veulent dresser des cartes de ces lieux imaginaires. C'est encore plus le cas, quand, comme dans le mythe de Robinson Crusoé, devient dominante une « problématique de l'appropriation par la production » :

> « C'est toujours du sujet qu'il s'agit, mais le sujet économique remplace le sujet mystique (...). La figure du *je*, toujours constructrice d'un roman biographique, s'est autonomisée de ce qui la constituait autre qu'elle-même » (p. 273).

On l'aura saisi : ce n'est pas seulement comme d'une autre époque que le discours mystique peut nous interpeller. C'est comme pratique qui a tenté d'articuler ce qui, dans la foulée de la contestation des visées de maîtrise et de transparence, fait violemment retour sur la scène contemporaine : une sensibilité exacerbée à la division, à l'altérité, à un invisible — de l'homme et de la société — deviné mais qui échappe. Parmi les « sciences humaines », la psychanalyse, en tant qu'elle s'est focalisée sur cet invisible — pour ce qui la concerne, du côté du sujet individuel : l'inconscient — occupe une place à part. Dans son mouvement pour appréhender l'obscur, elle a été amenée à subvertir la science et la logique dominantes — la relation sujet-objet (non séparés), le statut de la vérité... — et à créer des concepts et des modèles théoriques susceptibles d'approcher le fonctionnement de l'inconscient qui ignore notamment la contradiction, la temporalité.

On comprend aisément que M. de Certeau, captivé par l'entreprise mystique en tant qu'elle se constitue de cela même qui lui échappe, trouve en la psychanalyse un point d'appui précieux pour son étude. Mais, pour M. de Certeau, psychanalyse et mystique ne se trouvent pas simplement reliées par le travail d'interprétation : elles entretiennent un rapport d'affinité. Celui-ci tient en particulier à la similarité de leur situation historique : toutes les deux minent du dedans le monde dans lequel elles se développent. Il tient aussi à ce que pour l'une et l'autre les représentations sont « produites par les affects et par les "ruses" qui montrent les quiproquos d'un caché et d'un montré ». M. de Certeau souligne encore et très fortement le privilège donné de part et d'autre à une « problématique de l'énonciation (l'"oraison" ou le "transfert") qui fait que leur discours "échappe" à la logique des énoncés », celle de la science (p. 16-18). Pour M. de Certeau rien dans la psychanalyse ne relève de l'imaginaire scientifique. Certes, elle est née dans le champ scientifique mais n'en procède aucunement car « elle en détériore tous les postulats ». Dans un autre texte (1) il s'exprime encore plus nette-

(1) « Le Roman psychanalytique et son institution », René Major (éd.), *Géopsychanalyse*, Journées « Confrontation » de février 1981, p. 129-45.

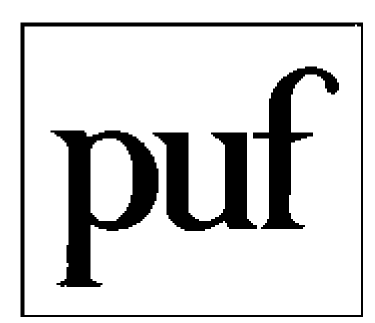
ment: Freud «s'exile» de la science, «trahit la norme scientifique». En renvoyant du côté des «traités pédagogiques» ou des «dictées dogmatiques» la métapsychologie freudienne, il peut même dire que Freud se «convertit au genre littéraire». M. de Certeau gomme également de la psychanalyse son projet de transformation du sujet vers un «mieux», qui l'apparente notamment, quelles que soient par ailleurs les différences, à la pédagogie, et marque son appartenance à l'imaginaire moderne de formation et de transformation des individus.

Mais pourquoi donc insister ici sur le statut que M. de Certeau donne à la psychanalyse ? C'est qu'il révèle ce qui sous-tend la confrontation mystique-modernité au travers de *La Fable mystique*. S'y manifeste, tout d'abord, le caractère catégorique des positions de l'auteur devant le monde moderne. Déjà, quand M. de Certeau brossait, aux fins d'une comparaison avec la mystique, le tableau de la modernité, celui-ci n'était guère contrasté. Le monde moderne s'y réduisait au «système bourgeois», au «productivisme», au «développement de l'appareil étatique», à l'«individualisme» qui postulait des «atomes conscients et autonomes». Mais on pouvait penser qu'il s'agissait là d'une systématisation idéal-typique, destinée à marquer sommairement l'écart entre la mystique et les courants dominants du monde moderne, sans exclure pour autant ce qu'il pouvait y avoir de contradictoire ou ambigu dans la modernité. Or, manifestement, celle-ci n'a pas pour M. de Certeau le privilège d'être équivoque, et ne connaît pas l'auto-contestation. La manière dont l'auteur refuse que la psychanalyse soit redevable, d'une quelconque manière, de cette modernité le montre à l'évidence. Pour M. de Certeau, la science moderne se laisse entièrement saisir par son objet et ses «langues» bien définis, par ses procédures strictement réglées pour produire des énoncés clairs et distincts, vrais ou faux.

De plus, avec la psychanalyse posée comme «roman» ou «fiction théorique», alors même que le discours mystique des XVI[e] et XVII[e] siècles n'est pas vu comme simple parole d'un sujet mais comme «figure épistémologique», il apparait entre les deux discours une identité de nature. La «manière de procéder» de M. de Certeau qui consiste en passages, échanges de l'un à l'autre peut alors apparaître légitime. M. de Certeau fait parler le mystique avec les mots de l'analyste et il nous rend plus sensible le discours analytique (lacanien), en lui substituant la beauté et la force du discours mystique. Il arrive souvent qu'on ne sache de qui sont les mots. Dans ces conditions, non seulement l'affinité entre les deux discours devient saisissante, mais, de plus, la mystique apparaît, sinon comme origine, du moins comme inspiratrice souterraine de la psychanalyse. Plus généralement, pour M. de Certeau, elle est l'inspiratrice de cet esprit de «repartir sans cesse» qui fonde le travail analytique, mais, qui se retrouve aussi ailleurs —surtout dans la poésie—, comme si, nous dit-il, certaines expériences contemporaines avaient gardé de la mystique, non pas le «contenu» mais la «forme» (p. 411). Par son style d'une grande séduction, et par son recours au genre littéraire M. de Certeau nous fait sentir le mouvement de cette quête qui mène toujours ailleurs. A ce mouvement qui, à la fois, l'enivre et l'amarre, il donne une valeur absolue. Il est évident que pour lui la mystique n'est pas simplement «figure» susceptible d'accompagner le ré-examen de la modernité mais qu'elle est l'inspiratrice du meilleur de notre monde actuel. C'est là un chemin sur lequel nous ne le suivrons pas. En effet, si le rapprochement qu'il opère entre mystique et psychanalyse est éclairant, il ne saurait, néanmoins, faire oublier,

ni l'inexistence de marques tangibles d'une filiation, ni l'hétérogénéité des pratiques sociales dont procèdent leurs deux discours et qui donnent à l'un et à l'autre des sens très différents. En outre, peut-on vraiment soutenir que les inventions de la modernité ne visent qu'à conjurer ou dénier l'incertitude partout advenue à la fin du Moyen-Age ? L'imaginaire moderne ne se caractérise-t-il pas, aussi, par une interrogation sans limites et sans cesse relancée ?

Françoise CHAMPION
Groupe de Sociologie des Religions
C.N.R.S.



Permanences : la frontière En guise d'introduction
Author(s): Michel de Certeau and Maria Letizia Cravetto
Source: *Rue Descartes*, No. 25, A partir de Michel de Certeau : de nouvelles frontières (Septembre 1999), pp. 7-19
Published by: Presses Universitaires de France
Stable URL: http://www.jstor.org/stable/40978560
Accessed: 25-02-2016 07:02 UTC

M. de Certeau

Livres : traductions italiennes

L'operazione storica, intr. e trad. di Luigi Blandini, Argalìa, Urbino, 1973

Politica e mistica. Questioni di storia religiosa, trad. Adriana Loaldi, Jaca Book, Milano, 1975

La scrittura della storia, trad. Anna Jeronimidis, Il pensiero scientifico, Roma, 1977

[L'invention du quotidien. Arts de faire], trad. Anna Jeronimidis, Theorema Edizioni, Roma, 1982

Liste de traductions établie par Michel de Certeau pour le projet *Fictions théoriques*

Michel de Certeau

Fictions théoriques

I – DISCOURS

De la théorie à la fiction

chap. 1 – "Le roman freudien" (in Confrontation, N° "Géopsychanalyse", 1981)
chap. 2 – "La folie de voir : Merleau-Ponty" (Esprit, juin 1982)
chap. 3 – "Le noir soleil du langage : Michel Foucault" (in Absent de l'histoire, Mame 1973)
chap. 4 – "Une éthique de la parole : Jacques Lacan" (in Débat, N° 22, nov. 1982).

II – ECRITURES

De la fiction à la théorie

chap. 5 – "Le lieu de l'autre. Montaigne : 'Des cannibales'" (in Le Racisme. Mythes et sciences, Bruxelles, Ed. Complexe, 1980).
chap. 6 – "L'énonciation mystique" (in Recherches de science religieuse, t. 64, 1976, p. 183-215).
chap. 7 – "L'écriture contre le temps : Lafitau" (in Yale French Studies, No 59, 1980, p. 37-64).
chap. 8 – "Ecrire la mer : Jules Verne" (Introd. à J. Verne, Les grands navigateurs du 18e siècle, Ramsay, 1977, p. I-XIX)

III – CORPS MYTHIQUES

chap. 9 – "Le corps folié" (in A. Verdiglione (ed.), La folie dans la psychanalyse, Payot, 1977, p. 189-203).
chap. 10 – "Une iconologie urbaine : Ancona" (Préface à F. Borioni, ~~Ancona...~~ [illegible] Ancona, Lavoro Editoriale, 1982)
chap. 11 – "Les revenants de la ville : Paris" (in Architecture, 1983, N° spécial sur Paris). [illegible] [illegible]

(Conclusion : "L'histoire, science et fiction" (in D. Carr, W. Dray, etc. (eds.), Philosophy of History and contemporary Historiography, The University of Ottawa Press, Ottawa, 1982, p. 19-39)

Maria Letizia Cravetto

Permanences : la frontière
En guise d'introduction

1 – L'APRÈS-COUP

Le souligner ?

Comme en sortant d'une exposition, quand apparaît l'étrange cohérence qui fait d'une collection de toiles, si différentes de par leurs proportions, si différentes de par leurs origines, un ensemble qui interpelle le sujet par son propos de capter le surgissement du quotidien et de l'épistémologie, tel semble être l'effet de ce numéro, né du désir de donner à voir comment des chercheurs, d'âges et de cultures différents, travaillent à partir de l'œuvre de Michel de Certeau.

Comment cela a-t-il été possible ?

Revenons en arrière.

2 – LE MANQUE DE LIEU PROPRE

1970. Lors du séminaire, 15 rue Monsieur, Michel de Certeau s'évertuait à mettre en évidence comment, au cours des XVIe et XVIIe siècles, dans l'effondrement du système de références des générations précédentes (effritement des traditions socio-ecclésiales et récession socio-économique), des hommes et des femmes, de classes et cultures variées, avaient trouvé, dans l'oraison et dans l'écriture, la subversion d'un malheur à la fois générationnel et individuel, découvrant à quel point « le dire de la perte est commencement autre ».

Telle me semble avoir été l'expression de Michel de Certeau qui ne cessait de revenir sur l'importance de ce phénomène. Grâce à l'énonciation de cette

perte, qui articule un type de représentation inédit, les espaces intérieurs de la déperdition et de la désappropriation se changent en une possibilité de pratiquer la vie, spirituelle et publique, avec une liberté alliant l'impuissance à l'invention. A partir de cette expérience d'exil, les mystiques parvinrent à faire entendre le sens d'une transition : leur (nouvelle) façon d'agir, de pâtir et d'aimer.

En écoutant Michel de Certeau, il devenait patent que cette mutation marquait comme une révolution dans l'histoire de la rationalité et du progrès occidental, mais il apparaissait tout aussi évident que la reconnaissance de cette transformation avait demandé plus que le temps de l'histoire.

Cette reconnaissance avait exigé une pertinence à la fois subjective et scientifique. On était ainsi amené à percevoir jusqu'où l'objet de la recherche dépendait des questions et de la méthode du chercheur ; puis on en venait à se demander si cette lecture subversive de la mystique – où l'intelligence se montrait à la limite de la génialité – n'avait pas été déclenchée par un deuil. Préalable à une compréhension expérimentale, le deuil oblige en effet le chercheur à renoncer aux garanties d'une tradition de pensée et aux taxinomies du préalablement connu.

Ce qui conduit à une relation féconde avec l'altérité est toujours en relation avec un changement, une mutation, un bouleversement, qui subvertit la continuité, la sécurité, la douceur des différents acquis. Si l'acceptation de ce renversement est liée à l'histoire personnelle de l'individu, cet accueil révèle que même la rencontre avec la méconnaissance, la souffrance et le Mal peut devenir une occasion pour avancer dans l'existence humaine, l'imprévu n'étant, en dernière analyse, qu'une nouvelle rencontre avec la vie.

Cet imprévu, à l'intérieur de l'œuvre de Certeau, se caractérise comme rupture, une rupture qui relie sur la scène symbolisante le rapport entre « le discours (l'écriture) et le réel (la présence) ». Or c'est la rupture qui implique le deuil, puisque « pour se constituer » le sujet doit se résigner à être privé « de la totalité et de la réalité »[1]. Insaisissable, à l'œuvre dans l'écriture, ce deuil, sans lieu propre, n'est que le redoublement d'une opération psychique, désormais invisible et refoulée.

En se faisant, en continuant à tracer des itinéraires dans un ailleurs (des pays à venir) où la liberté ne peut être que l'impératif d'un perpétuel transit, le deuil énonce l'acceptation de la rupture, ressentie comme perte irréductible.

1. M. de Certeau, « L'histoire, science et fiction », in *Le Genre humain*, n° 7-8 (1983), p. 160. Cf. *infra*, dans ce même numéro, l'analyse que S. G. Nichols propose de la rupture à l'œuvre dans l'historiographie de M. de Certeau.

3 – « CLARTÉ TESTAMENTAIRE »

Ob-scène ! Telle serait la prétention de vouloir chercher et analyser dans l'œuvre de Michel de Certeau quelle a été cette perte. D'autant plus que dans ses textes prime la nécessité de porter au clair le subi, l'altération altérante et altérée. Et cette priorité l'a obligé à multiplier ses recherches, à revenir sans cesse sur ses énoncés, pour essayer de trouver une parole qui puisse se faire écho du désir d'être ensemble avec l'autre dans la « clarté ».

« Cette clarté [...] serait peut-être l'éclat d'un désir venu d'ailleurs. Mais elle ne se donne pas au travail ni à l'âge. Elle est testamentaire : c'est un baiser de la mort. »[1]

Cette *clarté testamentaire*, serait-ce l'émergence d'un désir (de mort) qu'on décèle dans l'écriture de Michel de Certeau à partir du moment où il demanda à des « témoins anciens et disséminés » quel était le détournement et quelle était la séduction qu'ils mettaient en acte « pour essayer de circonscrire [...] le défi d'un délié »[2], voire d'un ab-solu ?

Paradoxalement ce défi pourrait-il être symbolisé par une affirmation unique : « l'élucider m'était une nécessité »[3] ?

Si le deuil protège le sujet contre l'excès (de ces nécessités psychiques), la violence du désir de mort risque de le culbuter au-dehors de toute sublimation. Entre le deuil et cette violence, se déroule le chemin limite où Michel de Certeau n'a cessé d'avancer. Et ce chemin se manifeste pleinement, même si de façon inséparable de l'organisation de la pensée, lorsque l'on parcourt le schéma de *Fictions théoriques*, recueil d'articles rassemblés par Michel de Certeau au début de 1983, qui, traduit, aurait dû être publié en Italie.

4 – « INÉGAL FACE À FACE »

« Le lieu instauré par des procédures de contrôle est lui-même historicisé par le temps, passé ou futur, qui s'inscrit comme un retour de "l'autre" (un rapport au pouvoir, à des précédents, ou à des ambitions) et qui, "métaphorisant" ainsi le discours d'une science, en fait également une fiction. »[4]

1. M. de Certeau, *La fable mystique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 11.
2. M. de Certeau, « Folies déliées : séductions de l'autre », in *Traverses*, n° 18, 1980, p. 37-54.
3. M. de Certeau, *La prise de parole*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, p. 22.
4. Au lieu de la version publiée à Ottawa, M. de Certeau m'envoya « L'histoire, science et fiction », art. cit., p. 167. Cf. à ce propos L. Giard, « Bibliographie complète de Michel de Certeau », in *Le voyage mystique. Michel de Certeau*, éd. Luce Giard, Paris, Recherches de Science religieuse, 1988, p. 220.

Cette affirmation – la dernière du dernier article – qui, telle une redondance explicative, a été barrée par Michel de Certeau sur la copie qu'il m'envoya de Californie, pourrait résumer la problématique du recueil.

Son message se trouve renforcé par cette négation, car ce qui est guetté dans ce manuscrit c'est le constant processus de décomposition et de recomposition d'une pluralité d'institutions[1], constituant le social en tant que temps de la vie et de l'histoire. De sorte que cette constatation se transforme en véritable problème quand on en vient à se demander ce qui détermine la différence entre l'écriture de l'histoire, telle que Michel de Certeau l'a entendue, et la littérature qui, dans notre siècle, se veut – en certains cas – spéculaire de la destruction du sujet et de la désagrégation de la vie.

Si bien que pour évoquer les motifs pour lesquels *Fictions théoriques* resta au stade du projet, il me faut renouer avec la tradition de l'auto-accusation et, par ce biais, avec des événements précis, pour expliciter l'intransigeance qui empêcha la publication.

Tout d'abord, en recevant le manuscrit, comment ne pas être frappé par le fait que Michel de Certeau, une fois de plus, semblait restituer à l'interlocuteur les problèmes qui hantaient ce dernier au plus profond, en les lui rendant clarifiés ?

Notre correspondance ne s'était-elle pas nouée, comme une poignée de main, autour des suggestions et des poèmes ?

Dans la lettre du 27 janvier 1983, qui accompagnait l'envoi de *Fictions théoriques*, Michel de Certeau a écrit : « Ici l'orage brouille le soleil : alternances exotiques. Mais les murs de l'université demeurent en face de l'Océan : inégal face à face. »

Manuscrits à la main, c'est comme par ricochet que l'on aperçoit la frontière séparant l'écriture de l'histoire de l'écriture (romanesque et poétique), et que l'on saisit comment au sein de celle-ci le désir de (se) perdre se lie de façon indissoluble à une irréductible, mais irréelle, exigence de justice.

Et pourtant ! Confrontée aux perplexités et aux prudences commerciales (l'historiographie italienne, académique et catholique, était dominée à l'époque par des tendances ecclésiastico-positivistes), aux difficultés pratiques (de droits, de traduction, et même d'une faillite soudaine autant qu'imprévi-

1. Cf. J. Revel, « L'institution et son contraire », in L. Giard, H. Martin, J. Revel, *Histoire, mystique et politique*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, p. 127 : « Pour cette pensée indissolublement théologienne et stratégique, chaque acte – chaque opération – engageait une redistribution provisoire des relations en présence. Une myriade d'institutions fugitives décomposait et recomposait le social. Il s'était donné pour tâche d'en rendre compte. Politique est le projet de celui qui veut surprendre l'invention de la société. » De nos jours, il est le seul historien qui ait saisi *ab intra* – (de l'intérieur d'un compagnonnage créé par la pratique de la même langue et du même métier) – la complexité herméneutique de l'historiographie de M. de Certeau.

sible), et par conséquent aux hésitations de Michel de Certeau (désormais engagé dans l'effort d'un enracinement institutionnel qui aurait permis la reconnaissance de son historiographie, mieux, d'une politique d'étonnante « hétérologie »[1]), l'intransigeance l'emporta.

Non ! Il n'en aura rien été.

Pareille intransigeance toutefois se situe au-delà de la révolte car, pour le sujet, l'intimité de l'existence s'enracine, non pas dans la filiation, mais dans un acte – de silence et de parole – qui clame un dissentiment radical, l'obligeant à tisser une relation avec la (sa) destruction.

Dans ce contexte, est-il surprenant que soit ignorée la distance subsistant entre une connaissance, théorique et expérimentale, du refus et la reconnaissance effective de la cruauté (de la vie) ?

5 – LA CRUAUTÉ DE LA VIE

Depuis 1986, date de la mort de Michel de Certeau, dans les pays francophones, son œuvre a circulé de façon marginale, sans bénéficier des circuits officiels. Et ceci pour deux motifs.

D'un côté, dans les hommages et les essais dédiés à Michel de Certeau[2], les réflexions se présentent comme évocations de la puissance, de l'originalité et des caractéristiques de son travail, sans aboutir ni à un échange ni à une interaction qui donneraient lieu à une percée méthodologique nouvelle, bref à une modification épistémologique. Celle-ci néanmoins ne peut s'articuler que comme un effet de trahison, dans le sillage de l'altération subie à partir de la rencontre avec une pensée qui interpelle le sujet dans son rapport avec soi-même. De sorte que cet ensemble de considérations oblige le lecteur à s'interroger sur ce qu'est un héritage, et sur la dialectique qui lie le « maintien du nom » à l'évanouissement de la présence de l'auteur.

Si « le maintien du nom [...] permet seulement l'ellipse de la mort et entraîne le leurre de l'identité »[3], ellipse et leurre refoulent l'expérience du

1. Cf. *infra* R. Terdiman, qui, dans ce même numéro, précise comment, pour de Certeau, l'hétérologie était constituée par l'ensemble des « phénomènes frontaliers ».

2. Cf., en particulier, AL, *Michel de Certeau*, sous la direction de L. Giard ; Paris, Éditions du Centre Pompidou, 1987, et R. Chartier, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 19. L'auteur précise la volonté de faire retour, entre autres, à Michel de Certeau, ce retour devant permettre de mieux « préciser les contours et de définir avec plus d'acuité la pertinence » de ses recherches. Le chapitre consacré à l'historien n'est cependant ni le résultat d'un approfondissement ni la conséquence d'un échange méthodologique mais la simple réimpression de l'article publié en AL, *Michel de Certeau.*, *op. cit.*, où R. Chartier expliquait les choix, les pratiques et les particularités qui caractérisaient les stratégies et les tactiques de Michel de Certeau.

Dans ces circonstances, il faut remercier L. Giard pour la « Bibliographie... », *op. cit.*

3. M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 325.

manque et, de façon inévitable, finissent par véhiculer un modèle (au sens étymologique de *persona*) qui défigure et retranche un mort – un absent de la vie – des préoccupations et du « radicalisme de la parole »[1] qui ont marqué son existence.

D'autre part, à cause des rééditions qui ont offert en poche des textes concernant l'entrecroisement de l'histoire, de la culture et de la politique, Certeau a été généralement lu dans cet ailleurs (des savoirs académiques) où fourmille le désir de compréhension des phénomènes de marginalité et de résistance par rapport aux systèmes doctrinaux.

En relevant justement ces deux phénomènes, où l'oubli de la dette (contractée par toute une génération de chercheurs français) se combine aux exigences de l'institution et de la production économique, on en vient à percevoir la façon dont se constitue au sein de la société « un non-désir de modification »[2]. Et ainsi l'on doute même des possibilités inhérentes à la cruauté de la vie. – Dans les poèmes d'Eliot, dans la prose de Beckett, dans les récits de Chalamov, cette cruauté désigne le scandale qui, par la médiation d'une renaissance (naturelle et physique), impose à un sujet, meurtri et désespéré, l'obligation de l'héritage, fût-il celui de l'anéantissement de l'espèce humaine. – Et il y a eu de l'intolérable à penser que cette obligation (apparemment inique) pouvait être rendue vaine par le jeu qui combine les hommages, l'évocation du « cher disparu »[3] et les règles du marché.

Mais il n'en fut rien.

La cruauté rattrape les mécanismes économiques, et les oublis laissent indifférents les sujets marqués par une dépossession, laquelle, en réalité, constitue une appartenance. Ces sujets qu'autrefois on aurait dit brisés et que désormais on pourrait dire métis, pour qui la recherche est un enjeu de vie.

Oui ! Comment pourrait-on alors ne pas souligner le plaisir et la surprise de constater de nouveau un autre « inégal face à face » ?

Fin juin 1997. Une jeune femme américaine transitait par Paris pour aller au Cameroun étudier sur le terrain les peuples pygmées en vue d'un doctorat d'anthropologie à Berkeley. Nonchalante, lors de la rencontre, elle avait à la main *The Practice of Everyday Life*[4]. Cet acte anodin joint à son regard !

1. M. de Certeau, « Lacan : une éthique de la parole », in *Débat*, n° 22, novembre 1982, p. 69.

2. Cf. M.L. Cravetto, *Fidélité à l'après. (A propos du suicide de Primo Levi et de l'intériorité du Mal)*, à paraître.

3. « Ces "chers disparus", on les avait apprivoisés dans nos devantures et dans nos pensées, mis sous verre, isolés, grimés, offerts ainsi à l'édification ou destinés à l'exemplarité. » M. de Certeau, *L'absent de l'histoire*, Paris, Mame, 1973, p. 156.

4. M. de Certeau, *The Practice of Everyday Life*. Translated by St. Rendall. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1984.

Comment ne pas comprendre ?

L'œuvre de Michel de Certeau, colportée, depuis sa mort, de façon de plus en plus massive dans les carrefours transdisciplinaires (terrains mélangés, presque « anarchiques ») qui se déploient dans les domaines des *Cultural studies* et de la *Critical Theory*, avait trouvé non pas seulement une autre possibilité de lecture, mais un public dans le désir de proclamer – enfin – sa dette avec l'œuvre de *quelqu'un* – (qu'est-ce qu'ici le maintien du nom ?) – qui permet enfin « un va-et-vient permanent entre [...] une métaphorisation du savoir et une mise en intelligibilité des processus partout à l'œuvre dans la métaphorisation »[1].

Avais-je véritablement compris ?

6 – « JE REPARS À ZÉRO »

Pour percevoir la fortune de Michel de Certeau aux États-Unis – affirma Marie-Florine Bruneau, lorsqu'elle habitait encore Los Angeles où elle enseignait à l'université de Southern California –, il aurait fallu considérer l'accueil qu'obtinrent, dès l'arrivé à San Diego, son style (de parole) et ses travaux. Envisager comment avaient été perçus la densité et le souffle (poétique) qui l'habitaient et qui animent son écriture, et qui ont rendu si ardue toute version en anglais[2]. De sorte que les traducteurs de Michel de Certeau se trouvèrent dans un face à face bien différent de celui que tisse une interaction de pensée.

La traduction, comme l'histoire, se construit par ce qu'elle exclut.

Solidaire du texte[3], la traduction se bâtit sur un renoncement continuel, car elle véhicule les concepts, les métaphores et non pas les coïncidences phonétiques, les concaténations stylistiques, qui annoncent les signifiants structurant le moi de l'écrivain. Mais, justement, en trahissant les amalgames entre sons et sens, la traduction donne corps à la privation, à l'évanouissement, au manque du sujet.

Étant amenés à constater comment de l'auteur paradoxalement il ne reste plus qu'« un nom sans lieu »[4], les traducteurs sont quasiment contraints de se demander quelle relation (authentique) pourrait s'établir entre un absent et la communauté à laquelle l'œuvre se destine.

Aurait-il fallu partir de cette relation et expliciter les motifs qui ont rendu

1. J. Ahearne, « Feux persistants. Entretiens sur Michel de Certeau », in *Esprit*, n° 3, 1996, p. 136-137.
2. Cf. *infra*, R. Terdiman, art. cit.
3. Pour souligner la force de cette analogie, j'ai volontairement employé des termes et une expression utilisés dans le recto de la couverture de *L'écriture de l'histoire*, *op. cit.*
4. M. de Certeau et J.-M. Domenach, *Le christianisme éclaté*, Paris, Seuil, 1974, p. 88.

si différente la diffusion de l'œuvre de Michel de Certeau aux États-Unis et en France ?

Ne fallait-il pas plutôt ignorer cette diversité, trouver un courage paradoxal, organiser un numéro de *Rue Descartes* qui fût à la fois la métaphore d'un « nom sans lieu » et d'un « je repars à zéro » ?

Lors des funérailles de Michel de Certeau, avant d'écouter « Je ne regrette rien » d'Édith Piaf, nous avons appris que Michel de Certeau l'avait « écouté, très intensément, dans les tout derniers jours. Il riait en entendant ce mot de Piaf : "je repars à zéro". A la fin, il a dit : "Elle ne chante pas. Elle est tout entière dans la voix, comme la goutte d'eau dans l'océan" »[1].

Une goutte d'eau dans la mer ! Telle était l'expression des mystiques[2].

Les premiers, ils avaient reflété à Certeau combien l'altération, cette modification qui comporte une décomposition et une recomposition, s'articule à partir d'un « manque inoubliable ». Toutefois, le 9 janvier 1986, peu de jours avant de mourir, donnant à voir avec une surprenante clarté la relation que le manque (de l'autre) entretient avec la psychanalyse et la philosophie, de Certeau avait affirmé : « Nous travaillons dans [un] cadre océanique, luttant avec l'insurmontable diversité des formes que prennent les rapports d'autre à autre, découvrant tantôt les règles, tantôt les événements aléatoires qui restaurent leur étrangeté. »[3]

Ne saisissons-nous pas ici un écho, une répétition, une réorganisation, bref une autre formulation de ce qui a été explicité lors du projet intitulé *Fictions théoriques* ?

De sorte que la cohérence et le respect imposaient d'organiser un recueil d'articles, un numéro de revue qui fasse d'abord apparaître comment la nécessité d'élucidation forçant à capter les rythmes (les emplois, les déplacements, les retours des altérations) se creuse dans les domaines les plus divers.

7 – L'ORGANISATION DU NUMÉRO ET LES AUTEURS

Mais ceci ne pouvait se faire sans un espace d'inextricable ambiguïté – « d'entre-deux », aurait dit de Certeau – dans lequel, sous le couvert du

1. *Messe des funérailles de Michel de Certeau s.j.*, dactylogramme daté à la main « Paris, 13 janvier 1996 », p. 5.

2. *Ibid.*, mais cf. M. de Certeau et J.-M. Domenach, *Le christianisme éclaté*, *op. cit*, p. 99. « L'écriture croyante, dans sa faiblesse, n'apparaît sur l'océan du langage que pour y disparaître, prise elle-même dans le travail de déceler en d'autres écritures le mouvement par lequel, sans cesse, elles "viennent" et "s'en vont". Selon une expression des mystiques, c'est "une goutte d'eau dans la mer". »

3. G. Pessis-Pasternak, « Le corps et les musiques de l'esprit. Entretien avec Michel de Certeau », in *Le Monde aujourd'hui*, 19-20 janvier 1986, p. XII.

« *sérieux* scientifique »[1], font retour des pratiques déviantes où des chercheurs différents s'ingénient à exprimer, en essayant de forcer le langage, des problèmes théoriques précis et des préoccupations subjectives. S'il est impossible d'articuler aujourd'hui un nouveau discours (historique, sociologique, psychanalytique, économique, etc.) en l'absence d'une coupure épistémologique, celle-ci ne peut toutefois s'opérer que grâce à une transformation. Perçue comme être sur le départ, cette transformation ne cesse de restituer au sujet la limite entre une appartenance et une non-appartenance.

Or, par-delà les différences de savoirs et de disciplines institutionnelles, des chercheurs, pour qui la recherche est à la fois une quête et une nécessité, trouvent effectivement dans l'œuvre de Michel de Certeau des suggestions capables de les renvoyer aux conjonctions conflictuelles d'où jaillit l'exigence de leur propre travail. De sorte qu'en parcourant leurs écrits, apparaissent des affinités, une solidarité dans l'effort de distancer, voire d'abolir ce qui ne peut pas être aboli : le retour de l'autre, l'historicisation du discours, la présence d'un réel échappant à toute institution et à la connaissance. Mais si l'on se souvient du vieil adage mystique, « le semblable n'est connu que par le semblable »[2], l'on comprend pourquoi ce consentement et ce mouvement sont rendus possibles.

La lecture des textes de Michel de Certeau ne cesse en effet de montrer que le désir, lorsqu'il est « délié de toute "attache" objective, fait retour sur le sujet et le saisit de sa puissance. Dans ce passage s'allient un libre désir, une auto-affirmation suicidaire et un sacrifice de soi »[3]. La recherche et la transmission d'un savoir hospitalier sont nécessairement liées à un *modus vivendi* qui ne se donne pas dans le langage, mais dans la défection des illusions, dans la désertion du corps et dans l'acceptation de la mort. Oui ! Puisqu'il faut payer de sa propre mort le droit à la vie des autres[4]. Et ce radicalisme, qui se marque dans l'écriture comme violence ou comme « rage

1. « Le freudisme se donne ainsi des champs "littéraires", délimités par le discours scientifique dont il s'exile et par le discours poétique au seuil duquel il s'arrête. Son "roman" se développe dans cette région "d'entre-deux" où reviennent des pratiques discursives (celles de la tragédie, de la rhétorique, de la stylistique, etc.) qui avaient été refoulées du "sérieux" scientifique. » M. de Certeau, « Le roman freudien », in *Confrontation*, n° 9, 1981, p. 9.

2. S. Breton, « Le pèlerin, le voyageur et marcheur », in *Le voyage mystique. Michel de Certeau*, Recherches de Science religieuse, Paris, 1988, p. 22.

3. P. Guyomard, *La jouissance du tragique*, Paris, Flammarion, « Champs », 1998, p. 52.

4. Il faudrait considérer cette affirmation dans un double contexte. En relisant d'abord M. de Certeau (*L'invention du quotidien*, t. I, Paris, UGE, coll. « 10-18 », 1980, p. 322 : « Il n'y a rien d'aussi "autre" que ma mort, index de toute altérité. Mais rien non plus ne précise mieux la place d'où je puis dire mon désir de l'autre, ma gratitude d'être – sans garant ni bien à offrir – reçu dans le langage impuissant de son attente ; rien donc ne définit plus exactement que ma mort ce que c'est que parler »), puis en réfléchissant à ce qu'a analysé P. Aulagnier dans *La violence de l'interprétation*, Paris, PUF, 1975, p. 179.

d'aimer »[1], porte en lui la force de re-situer certains chercheurs à l'intérieur de leur trajectoire personnelle.

C'est en cela qu'il a été essentiel de transgresser les règles des préfaces ayant recours à une organisation inattendue : les contributions n'ont été groupées ni par thème ni par aires linguistiques ; elles se suivent selon l'ordre alphabétique du nom de leurs auteurs.

En travaillant à partir des textes de Certeau, tous, presque à leur insu et de façon très différente, ont insinué dans les phrases la marque d'un regret (mélancolique) et de la dette, le plaisir ou le déplaisir de l'échange avec la pensée de ce chercheur. Certains d'entre nous ont effectivement discuté avec Michel, d'autres ne l'ont jamais rencontré. Ceci est-il d'importance ?

Ne s'agit-il pas, en dernière analyse, d'apprendre à mieux pratiquer l'« erreur »[2], à avancer parmi les émotions et les imprévus qui scandent la rencontre avec la vie et nous arrachent aux conformismes, aux consensus, aux soumissions intellectuelles et institutionnelles ?

8 – FRONTIÈRE

Dans ces circonstances toutefois ne faudrait-il pas souligner la frontière qui exaspère le deuil ?

En dédiant en 1986 *Navrate*, un roman, à Michel de Certeau, je choisissais comme exergue « … le désir comme la lumière ». Il s'agit du dernier vers du dernier poème, qui tient la place d'une lettre. Dans la précédente, Krystina, la protagoniste, avait donné à voir son secret. « Mon renoncement – écrivait-elle – est le renoncement au malheur. Taire l'ascèse que ce renoncement demande. »[3]

Que de fois ces paroles me sont-elles revenues à l'esprit pendant la préparation de ce numéro. Si bien que maintenant je me trouve astreinte à une double obligation.

Présenter mes excuses d'abord, et surtout à certains chercheurs qui ont collaboré à ce numéro, pour avoir passé sous silence tant de détails, tant de rencontres, pour avoir tu des moments d'amitié inoubliable.

Dire ensuite que, dans l'après, on voit autrement.

« La mort baptise aussi », disait Marguerite Duras[4].

1. M. de Certeau et J.-M. Domenach, *Le christianisme éclaté*, *op. cit.*, p. 92.
2. Cf. *infra*, dans ce même numéro, les conclusions de Tom Conley.
3. M.L. Cravetto, *Navrate (Storia di una donna calva e di un'altra che umilmente si cerca)*, Pisa, Giardini, 1986, p. 135.
4. M. Duras, *Écrire*, Paris, Gallimard, p. 77.

La mort et le travail accompli exposent ce qui reste à faire, et à espérer.
Qu'importe ici le nom et la provenance ? Reste à articuler de façon évidente que par sa façon de *ruser*, de ne pas « céder sur son désir »[1], par cette innovation, la manière propre à Michel de Certeau de questionner, de penser et d'écrire l'histoire a marqué dans l'historiographie une mutation fondamentale.

1. M. de Certeau, « Lacan : une éthique de la parole », art. cit., p. 69.



Mysticism
Author(s): Michel de Certeau and Marsanne Brammer
Source: *Diacritics*, Vol. 22, No. 2 (Summer, 1992), pp. 11-25
Published by: The Johns Hopkins University Press
Stable URL: http://www.jstor.org/stable/465276
Accessed: 12-09-2016 20:42 UTC

MYSTICISM

MICHEL DE CERTEAU



Translator's note. Michel de Certeau was an eminent historian at the time that this article was published in the Encyclopaedia universalis *(1968) [rpt. 15 (1990): 1030–36 (Paris)]. Well known in France for his earlier studies of mysticism—in particular his work on Favre, his edition of Surin's* Guide spirituel *(1963), and his monumental* Correspondance *of Surin (1966)—de Certeau also pursued studies in psychoanalysis, cultural anthropology, semiotics, linguistics, and contemporary culture. In "Mysticism" de Certeau examines the development of relations between a scientific discourse that reified the mystical as an object of inquiry in accordance with its own categories and methodologies, and a mystical "language" that both integrated and interrogated that discourse on the basis of a lived experience exceeding its capacities. De Certeau continues his analysis of mysticism in* La fable mystique *(1982), translated by Michael Smith as* The Mystic Fable, *where he examines "the relations of this 'modern' mysticism with a new eroticism, with a psychoanalytic theory, with historiography itself, and finally with the 'fable' (that returns simultaneously to orality and to fiction)" [12].*

The masculine gendering of the word mystic *(le mystique) and its accompanying pronouns in this article is primarily due to French usage. The word* mystique *without any article functions in French as the adjective* mystical*; with a feminine article (la mystique) the word means "mysticism," and with a masculine article (le mystique) it means "the mystic," irrespective of that mystic's gender.*

I am very grateful to Luce Giard for her generous and invaluable assistance in the translation of this essay; in addition, I would like to thank Agnes Chouchan and Michael Smith for their careful editing of the text.

To Freud's analysis of religion in *The Future of an Illusion* (1926), Romain Rolland opposed a "religious sensation completely different from religions in the strict sense": a "sensation of the eternal," an "oceanic feeling" that could be described as a "contact" and as a "fact" [letter to S. Freud, 5 Dec. 1927]. Rolland sent Freud the three volumes of his *Essai sur la mystique et l'action de l'Inde vivante* upon publication in 1929; Freud responded to his objections in the first chapter of *Civilization and Its Discontents* (1929). He moreover wrote to his "friend," "How foreign to me are the worlds in which you circulate! Mysticism is as impenetrable to me as music" [20 July 1929]. Later, Freud would object to the assimilation of his method with that of Jung's, who, he said, "is something of a mystic himself and has ceased for a many years to belong to our group" [letter to R. Rolland, 19 Jan. 1930].

A significant debate. It was recorded over a period of thirty years in a particularly rich group of publications dedicated to mysticism; these publications include contributions from ethnosociology (in France, for example, from Emile Durkheim's *Les formes élémentaires de la vie religieuse* [1912] to Lucien Lévy-Bruhl's *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs* [1938]); from phenomenology (from Heiler to Rudolph Otto and Mircea Eliade); from literary history (*The Mystical Element of Religion* by Friedrich von Hügel [1908] to the eleven volumes of *Histoire littéraire du sentiment religieux* by Henri Brémond [1917–32]); from philosophy (notably William James in 1906, Maurice Blondel, Jean Baruzi in 1924, Henri Bergson in 1932); from the diffusion of Hinduism and Indian Buddhism in Western Europe, to which Romain Rolland, René Guénon, and Aldous Huxley contributed, in addition to L. de La Vallée-Poussin, Olivier Lacombe, Louis Renou, and others. This abundant output has included positions that are quite different, but it seems to have in common the connection of mysticism to the primitive mentality, to a marginal and threatened tradition existing within Christian churches, to an intuition that had become foreign to the intellectual understanding, or better still, to an Orient where the sun of "meaning" would rise at the moment that it set in the West. From the beginning, the mysticism discussed in these works had for its place an *elsewhere* and for its sign an *anti-society* which nevertheless would represent the initial ground [*fonds*] of man. A way of considering and defining mysticism that we still recognize today dates from this period; it is in this climate that Freud's reaction was situated.

The disagreement that appeared in the letters and works of these two correspondents between 1927 and 1930 is characteristic of the perspectives that opposed—and continue to oppose—a "mystical" point of view to a "scientific" one. Romain Rolland describes, in the manner of Bergson, a *donnée* of experience—"something without limits, infinite, in a word, oceanic"; Freud finds only a *production* of the psyche born from the combination of a representation and an affective element, itself susceptible to being interpreted as a "genetic derivation." Rolland refers to a "subterranean source of religious energy," distinguishing it from its appropriation or channeling by the Church; Freud returns to the "constitution of the self" according to a process of separation from the mother's womb and differentiation from the outer world. Of course, both return to an origin; for the former, this appears in the form of the *All* and has its most explicit manifestation in the Orient; for the latter, it is the *primitive* experience of a wrenching away [*arrachement*], the beginning of individual or collective history. In sum, for Romain Rolland the origin is the *unity* that just "breaks through" ["*affleure*"] to the surface of consciousness; for Freud it is the *division* constitutive of the self. Nevertheless, the fact which both must explain is of the same type: a dissent of the individual in relation to the group; an irreducibility of desire within the society that represses or masks it without eliminating it; a "discontent within civilization." The unstable relationships between science and truth revolve around this fact.

1

The Modern Status of Mysticism

Whatever one thinks of mysticism, even if one recognizes in it the emergence of a universal or absolute reality, it can only be treated in terms of a specific cultural and historical situation. The West, whether it is considering shamanism, Hinduism, or Meister Eckhart, has its own way of regarding mysticism; it speaks about it from a certain position. One would not therefore know how to sanction the fiction of a universal discourse about mysticism, thereby forgetting that the East Indian, the African, or the Indonesian have neither the same conception of nor the same practices for what we call mysticism.

Geographical Determination and Historical Conditioning

The attention directed by European analyses toward the mysticism of others is guided more or less explicitly by internal interrogations and disputes, even when these analyses consider foreign traditions. For example, the scientific inquiry into Hinduism or Buddhism was (and still is) inhabited by the "uneasiness" that the irruption of different civilizations and the erosion of Christian beliefs aroused in Europe, by the nostalgia for spiritual references detached from Church allegiances, or by the opposite desire to better adapt the diffusion of European Christian thought to the Orient and to restore a universal that would no longer derive from the power of the Occidentals, but rather from their knowledge. The relationships that the European world maintained with itself and others had therefore a determining role in the definition, the experience, and the analysis of mysticism. This statement does not by any means deny mystical experience its authenticity or these analyses their rigor; it only emphasizes their particularity.

This localization of "our" point of view also obeys historical determinations. In the course of our history, "one" place has been given to mysticism; it has been assigned, within social or scientific life, a region of its own, with its own objects, itineraries, and language. In particular, from the time that European culture had ceased to define itself as Christian—that is, since the sixteenth or seventeenth century—one no longer designated as mystical that form of "wisdom" elevated by a full recognition of the mystery already lived and announced in common beliefs, but rather an experimental knowledge that slowly detached itself from traditional theology or church institutions, characterized by the consciousness, received or acquired, of a fulfilling passivity in which the self loses itself in God. In other words, what becomes mystical is that which diverges from normal or ordinary paths; that which is no longer inscribed within the social community of faith or religious references, but rather on the margins of an increasingly secularized society and a knowledge that defines its own scientific objects; that which thus appears simultaneously in the form of extraordinary, even strange, events and as a relationship with a hidden God ("mystical" in Greek means "hidden") whose public signs pale, flicker, or completely cease to be believable.

One indication of this isolation (in the sense in which any element can be isolated) appears in the fact that it is only in the seventeenth century that one begins to speak of "la mystique"; the recourse to this noun corresponds to the establishment of a specific domain. Previously "mystique" was only an adjective that qualified something else; it could be assigned to all types of knowledge or objects in a still religious world. The substantivation of this adjective in the first half of the seventeenth century, a time in which mystical literature proliferated, was a sign of the great division [*découpage*] that occurred

concerning knowledge and facts. A certain space would delimit, from this point on, a mode of experience, a genre of discourse, an area of knowledge. At the same time that its proper name appeared (designating at that time a novelty), mysticism constituted itself in a place apart. It circumscribed isolatable facts ("extraordinary" phenomena), social types (the "mystics," another neologism of the time), and a special science (elaborated by the mystics themselves or taking them as its object of analysis).

What was new was not mystical life—since this undoubtedly had been initiated in the very beginnings of religious history—but its isolation and objectification in the eyes of those who began to be unable to participate or believe in the principles upon which it was established.

In becoming a specialty, mysticism found itself limited to the margins of the sector of the observable. It would be subjected to the paradox growing from an opposition between particular phenomena (classed as exceptional) and the universal meaning—or one true God—of which mystics claimed to be the witnesses. Mysticism would progressively be divided between strange phenomena—the objects of a curiosity sometimes devout, sometimes psychological, psychiatric, or ethnographic—and the Absolute the mystics spoke of, which would be situated in the invisible, regarded as an obscure, universal dimension of man, perceived or experienced as a reality [*un réel*] hidden beneath a diversity of institutions, religions, and doctrines. It is in this second aspect that one draws closer to what Romain Rolland called the "oceanic feeling."

The position given to mysticism by Western societies over three centuries would determine, then, the theoretical and practical problems posed to mystical experience. But it would also determine the optic by which mysticism (whatever time or civilization it belonged to) would be viewed from then on: an organization proper to "modern" Western society defines the place from which we speak of mysticism.

The Tradition and Psychologization of Mysticism

This determination has led to two sorts of effects, equally perceptible in the experience of mystics as they describe it and in the studies dedicated to them: the formation of a particular tradition and the "psychologization" of mystical states.

From the place that had been made for them, the mystics, their apologists, and their critics established a tradition that responded to this recently isolated unity in conformity with what had occurred in other fields of research. For example, once biology had been defined in the seventeenth and eighteenth centuries, it served as a basis for a classification of past knowledge, selecting from it problems that were analogical to those it was then treating. A distinction was made in ancient works (through a split that would have greatly surprised their authors) between what was "scientific" and could thus enter into the history of biology, and what was theological, cosmological, and so on. A modern science thus gave itself a specific tradition, excavated, in accordance with its present, from the sediments of the past. Similarly, the newly "isolated" mysticism found itself, from the seventeenth century on, endowed with a complete genealogy. The identification of similarities presented in the works of ancient authors authorized on the one hand the gathering of diverse works under the same name and, on the other, the fragmentation of the same literary corpus according to the modern categories of exegesis, theology, and mysticism. It became possible to distinguish in the works of a patristic writer, in a medieval group, or within a Nordic school of thought a portion that belonged to mysticism and a level of analysis that corresponded to it. From then on, constellations of references—the "mystical authors"—defined an object that conformed to a certain viewpoint. A "treasure" was formed in three centuries that constituted a "mystical tradition" and obeyed less and less the criteria of any particular Church membership.

Catholic, Protestant, Hindu, ancient, and finally nonreligious testimonies were assembled under the same singular noun: *la mystique*. The identity of "mysticism," once posited, created relevant criteria, imposed a reclassification of history, and permitted the establishment of facts and texts that served from then on as a foundation for any study of mystics. Reflection and experience itself are both determined today by this work of collating such a diversity of information and references into one circumscribed place itself defined by a sociocultural conjuncture.

This conjuncture also prompted, as we have seen, the identification of mystical life with a certain number of "phenomena." Extraordinary events characterized mystical experience from the moment it was compelled, in an increasingly de-Christianized society, to migrate inward. Necessarily estranged from more secularized global institutions and rapidly shrinking Church institutions, the lived sense of the Absolute—the universal God—found its privileged indices, internal or external, in phenomena of consciousness. Lived experience became the sign and punctuation of the perception of the infinite. Experience was expressed and deciphered in more psychological terms. Moreover, because religious terminology could no longer be trusted (religious vocabulary continued to circulate, but was progressively detached from its first signification by a society that would from then on assign metaphorical uses to it, using it as a repertoire of images and legends), the mystics were drawn away, by the life they lived and by the situation that was given to them, toward a language of the body. In a new interplay between what they recognized internally and the part of their experience that was externally (socially) recognizable, mystics were led to create from this corporeal vocabulary the initial markers indicating the place in which they found themselves and the illumination they received. Just as Jacob's wound in the hip was the sole visible mark of his nocturnal encounter with the angel, so ecstasy, levitation, stigmata, fasting, insensibility to pain, visions, tactile sensations, odors, and the like furnished the music of the senses with the scale of a specific language.

"Unutterable" Meaning and Psychosomatic "Phenomena"

The mystics created, from all these psychological or physical "phenomena," a means of articulating the "unsayable" [*indicible*]. They spoke of "something" that could really no longer be said in words. They therefore proceeded to a description that ran the gamut of "sensations," allowing us to measure the distance between the common usage of these words and the truth that the mystics, led by their experience, gave to them. This lapse [*décalage*] in meaning, inexpressible in verbal language, could be made visible through the continuous counterpoint of extraordinary psychosomatic phenomena. The "emotions" of affectivity and the alterations of the body thus became the clearest indicators of the movement produced before or after the stability of intellectual formulations. The thread of psychosomatic signs was from then on the borderline that made it possible for mystical experience to be articulated in socially recognizable terms, to be made legible to the eyes of unbelievers. From this viewpoint, mysticism found its modern social language in the body (though, in many respects, an established spiritual vocabulary had once been its medieval "body").

These psychosomatic manifestations were taken seriously by scientific observers. To an inquiry that was successively medical, psychological, psychiatric, sociological, or ethnographic, they provided that part of the experience that science could grasp—mystical "phenomena." In particular, the work of Dr. J. M. Charcot (1825–93) was a fine example of the attention directed by the psychiatrist in the nineteenth century towards a group of cases and events in which a hysterical structure was diagnosed. Bound to its corporeal language, mysticism borders on or overlaps the pathological—all the more

since the "extraordinary" character of mystical perception was increasingly expressed in the nineteenth century by the "abnormality" of psychosomatic phenomena. In this way, mysticism entered the psychiatric hospital and the ethnographic museum of the marvelous.

If, by its own logic, scientific analysis was therefore caught in the trap of a positivism that in advance gives truth value to "objective" facts it defines itself, it was no less determined by the actual sociocultural conditions of the mystical experience. Did not the believers come to confuse mysticism with the miraculous or extraordinary? In the end, medical or ethnological observation went less astray (since it claimed to stay on the terrain of phenomena) than the eminent theologian of the period, Father Auguste Poulain, who, in order to account for the meaning of mysticism, ceaselessly enumerated a collection of stigmata, stories of levitations, psychological "miracles," and somatic curiosities [*Des grâces d'oraison: Traité de théologie mystique* (1901)]; here the lived meaning of experience was assessed according to the degree of psychosomatic awareness of the extraordinary. In the end, such meaning was buried under the proliferation of peculiarities that both Church apologists and scientific observers colluded in amassing.

The reaction provoked by such an extreme position has continued to reiterate, within the last fifty years, the rupture between mystical "phenomena" and the existential radicalism of the experience itself. It is to the latter that the great philosophical and religious studies have been devoted, such as those of Jean Baruzi [*Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (1924)], Bergson [*Les deux sources de la morale et de la religion* (1932)], and Louis Massignon [*La passion d'al Hallâj, martyr mystique de l'islam* (1922)]. These have had their equivalent in the Christian corpus in the works of Father Maurice de La Taille (1919), Father Maréchal (1924 and 1937), and Dom Stoltz (1937), who, among others, gave back to mysticism its structure and doctrinal meaning. But this "reinvention" of mysticism probably confined itself too exclusively to the philosophical or theological analysis of textual sources, too quickly abandoning the symbolic language of the body to psychology or ethnology.

2

The Mystical Experience

Paradoxes

The mystical, then, appears in paradoxical forms. It seems to drift from one extreme to the other. In one of its aspects, it is on the side of the abnormal, a rhetoric of the strange; in the other, it is on the side of an "essential" that its whole discourse announces without being able to express. The literature placed under the sign of mysticism is very prolific, often even confused and verbose. But it is so in order to speak of what can be neither said nor known.

Another paradox: even though mystical phenomena had the character of the exceptional, even of the abnormal, those presenting these extraordinary events experienced them as the local and transitory traces of a universal reality, as expressions overflowing with the excess of a presence that could never be possessed.

Finally, these often spectacular manifestations always returned to what remained mystical, that is to say hidden. Thus, two contraries coincide in the expression "mystical phenomena": what is "phenomenal" appears and is visible; what is "mystical" remains secret and invisible.

Mysticism cannot be reduced to either of the aspects that always comprise this paradox. It is held within their relation. It is undoubtedly this relation itself. It is therefore

an object that escapes [*qui fuit*]. It alternately fascinates and irritates. With these mystical events the proximity of the essential seems to be announced. But if, in dealing with a language of the "unsayable," critical analysis rejects this language as lacking in rigor, as a commentary too encumbered with images and impressions, it will encounter nothing more in the field of observation than psychological curiosities or small marginal groups. In order to avoid this choice between an "essential" that ends by vanishing beyond language into the "unsaid," and strange phenomena that cannot be isolated without being rendered insignificant, we must return to what the mystic says of his or her own experience, to the individual perception of observable facts.

The Event

Psychosomatic events which are classified as mystical pose a particular problem. Extraordinary phenomena seem at first to specify mysticism. They contrast strongly with ordinary life. They stand out in the observable like the signs of a foreign language. But this irruption of strange symptoms only signals moments or thresholds that are in fact quite specific. Mystical life is comprised of experiences that initiate or transform it. These "moments" are like throwing open a window into one's dwelling; they give a new sense of ease, allow a breath of fresh air to enter one's life. The song of a bird that reveals to the shaman his vocation, the spoken word that pierces the heart, the vision that turns one's life upside down—these are decisive experiences, indissociable from a place, a meeting, a reading, but not reducible to the means that convey them. "It happened *there*" the mystic can say, because he keeps, engraved in his memory, the smallest circumstances of that instant; the precision of the memories in any "life" or "autobiography" demonstrates this. But, he adds, "It was not *that*," because for him the experience has to do with something other than a site, an impression, or a certain knowledge.

These privileged events can be found outside mystical life. Julien Green, for example, writes in his *Journal* of a moment akin to the "oceanic feeling" of Romain Rolland:

> *Dec. 18, 1932. A few moments ago, I paused beneath one of the porticoes of the Trocadero to view the prospect of the Champ-de-Mars. It was as if it were springtime, a luminous mist floating above the gardens. Sounds had that buoyant, airy quality that they only have on the first fine days of spring. For two or three seconds, I relived a whole part of my youth—my sixteenth, my seventeenth year. This made a strange impression on me, more painful than agreeable. Nevertheless, there existed an accord between myself and this landscape so profound that I asked myself, as I used to do in earlier days, if it would not be delicious to dissolve into all of this, like a drop of water into the ocean—to not have a body any longer, but just enough of a consciousness to be able to think: "I am a tiny part of the universe. The universe is happy in me. I am the sky, the sun, the trees, the Seine, and the houses on its banks. . . ." This strange thought has never completely left me. After all, it is perhaps something of this kind that awaits us on the other side of death. And, suddenly, I was filled with such happiness that I returned home with the feeling that I should preserve the memory of this great mirage, as I would a rare and precious thing.*

The surprise produces strangeness but it also liberates. It draws to the surface a secret of life and death. Something is introduced into the consciousness that is not itself consciousness but the annihilation of consciousness, or the spirit of which consciousness seems to be the surface, or an unfathomable law of the universe. The unsuspected, that

has the violence of the unforeseen, gathers together all the days of existence, as the whistle of the shepherd gathers his flock, and reunites them in the continuity of a disquieting relationship with the other.

The mystical experience often has the same form as this, although ordinarily it engages in another kind of relationship with that which suddenly comes to it. In the West, it is the discovery of an Other as essential or inevitable that defines this relationship. In the East, it is more a rending of the fragile veil of an ungrounded consciousness [*in-fondée*] under the pressure of a reality that engulfs it. Undoubtedly, it is impossible to name what happens; it seems to rise up from some unfathomable dimension of existence, as from an ocean whose origins precede mankind. The very term "God" (or "Absolute"), rather than providing a guidepost for the experience, receives its meaning from this dimension. Language will be transformed by it. Already life is changed by it: "When the divine touch flows in you, it turns your habits upside down," said Ibn 'Ata' Allah of Alexandria, a Moslem mystic of the twelfth century, and he cited a saying from the Koran: "If kings enter a village, they will damage it" [xxvii, 34].

Under the shock of an analogous experience, Jean-Joseph Surin wrote in 1636:

> *His work is to destroy, to ravage, to abolish and then to remake, to reestablish, to resurrect. He is marvelously terrible and marvelously sweet; and the more terrible he is, the more desirable and alluring. In his actions, he is like a king who, marching at the head of his armies, brings everyone to their knees. . . . If he takes everything away, it is in order to expand without limits. If he separates, it is in order to unite to himself that which he separates out from all the rest. He is miserly and liberal, generous and jealous of his interests. He demands everything and he gives everything. Nothing can satiate him and nevertheless he contents himself with little since he has need of nothing.*

A description of the experience rather than of God, this text tells of a manifestation that does not receive its verification or rationale from the outside world. The only justification for the truth that comes to light is a "recognition" that is yet nothing more than a mark of that truth. It springs, in a way, from the very adhesion that it brings about. "How true it is!"; the mystic has nothing else to say under the blow that both wounds and delights him. There the unbelievable and the obvious coincide. It is a transformation and a revelation.

It is impossible to identify the event with a particular instant in time because of what it awakens in the memory and because of all the life experience [*le vécu*] that emerges in that particular moment. By the same token, it is also impossible to reduce it to the product of a long preparation, since it happens unexpectedly, as a "gift," and is unforeseeable.

No one can say, "It is my truth" or "It is me." The event imposes itself. In a very real sense, it alienates. It pertains to the same order as ecstasy: that is, to that which transports one outside oneself. It expels one from the self instead of gathering one to it. But it has the characteristic of opening up a space that the mystic can no longer live without. Indissociable from the assent that is its criterion, such a "birth" draws from man a truth that is his without coming from him or belonging to him. Thus, he is "outside himself" at the very moment that a Self is asserted. A necessity is aroused in him, but under the sign of a melody, a spoken word, or a vision coming from elsewhere.

The Discourse of Time: An Itinerary

The paradox of the mystical "moment" refers to a history. What is asserted there is something that has already been said elsewhere and will be said otherwise, something that in itself rejects the privileging of a present and refers to other indicators—those past and

those to come. The perceived Trace—connected to encounters, to experiences [*apprentissages*], to readings—extends the fissure of an Absence or a Presence throughout the whole network of familiar signs that bit by bit are seen to have been misunderstood. The event cannot be reduced to its initial form. It calls for a beyond [*un au-delà*] to what was only a first unveiling. It opens up an itinerary.

The mystical experience will unfold in discourse and mystical process without being able to stop at this first moment or to content itself with merely repeating it. A mystical life is begun when it recovers its roots and experiences its strangeness in ordinary life—when it continues to discover in other ways what has occurred that first time.

This movement beyond [*l'au-delà*] the event is history—history already made or yet to be made. The movement beyond personal intuition is the social plurality. The movement beyond the surprise that has touched the depths of the emotions is a discursive unfolding, a reorganization of the known through a confrontation with other kinds of knowledge or modes of knowing. The experience that could streak across the consciousness like a flash of lightning in the night is diffused through these different aspects into a multiplicity of relationships between consciousness and spirit, in all the registers of language, action, memory, and creativity. Such is at least the case for many mystics. For others, in a more Eastern tradition, it is silence that progressively extends its effects, attracting to itself, one by one, the activities of being. At any rate, the very thing that the mystics recognized could not be circumscribed in the particular forms of a privileged instant. God, whose absent proximity they perceived in the form of a space that opened out into such a precise place in their lives, cannot be limited to that place. He cannot be identified or confined to the site that he has nevertheless touched. One cannot arrest him there.

This internal exigency and the objective situation of the experience already allow one to distinguish a spiritual sense of the experience from its pathological forms. A process is "spiritual" when it is not confined to a single moment, no matter how intense or exceptional that moment may be, when it does not dedicate everything to its revival as if it were a paradise to recover or preserve, when it does not lose its way in imaginary fixations. It is realistic, engaged, as the Sufis say, in the *ihlās*—on the track of an authenticity that begins with the relationship with oneself and others. It is therefore discriminating. It relativizes the ecstasy or the stigmata as a sign that would become a mirage if one were to stop there. The mystic does not identify the essential with the "facts" that initiated or traced the progress of a fundamental perception. The essential is not the ecstasy, or the stigmata, or anything exceptional—not even the affirmation of a Law or a One. Al-Hallādj described this in a letter to one of his disciples; in it he called into question all the certainties upon which the community of believers (the Moslem *umma*) had been founded:

> *My son, may God hide from you the apparent meaning of the Law and reveal to you the truth of impiety! Because the apparent meaning of the Law is hidden impiety and the truth of impiety is manifest knowledge. Now therefore: praise to God, who manifests Himself upon the point of a needle to whomsoever He will and who hides Himself in the heavens and on the earth from whomsoever He will, with the result that one attests that "He is not" and the other attests that "There is only Him." Neither is he who professes the negation of God rejected, nor is he who confesses his existence praised. The intent of this letter is that you explain nothing by God, that you extract not a single argumentation from him, that you desire neither to love him nor to not love him, that you do not confess his existence and that you are not inclined to deny it. And above all, refrain from proclaiming his Unity!*

The greatest of Moslem mystics do not trust in any appearance; even the most sacred law, the most fundamental affirmation of the believer still belongs to the order of "appearances" in comparison with a Reality that is never given "as such" [*comme ça*], directly, or caught in the net of an institution, a body of knowledge, or an experience.

In seventeenth-century France Constantin de Barbanson, along with scores of others more famous, no longer relativized the Law, which is for Islam the rule of faith, but rather the "ecstasy" and the "ravishment," the traditional beginnings and marks of mysticism:

> *It is an actual touch of the divine operation in the superior part of the mind which so suddenly seizes the creature that, by drawing one's attention away from the inferior parts, the creature is completely absorbed in the attention one gives to an operation within the mind so powerful that the exterior senses . . . are left completely suspended, emptied and prevented from operating. . . . What is only an exterior effect, all too visible in the eyes of men that admire only extraordinary things of this kind, is something more to be fled than to be desired.*

In his language, which distinguishes between psychic and spiritual levels according to a hierarchy of planes, Constantin de Barbanson concludes that this "operation," although "admired by many," is a "sign that the soul at its core is still relatively unrefined," even if it is already "quite highly elevated."

"And I say," writes Meister Eckhart, "that God is neither being nor reason; nor does He know this or that. This is why God is empty of all things and why He is all things." These early writers refer to conceptions of man that have become foreign to us; but in relativizing their assertions, be they institutional or exceptional, they have the clarity [*netteté*] characteristic of the whole mystical tradition. Everywhere the same reaction makes itself understood. The greatest of mystics—John of the Cross and Theresa of Avila, for example—repeat it: the extraordinary does not characterize the mystical experience any more than its conformity to an orthodoxy. It is rather characterized by the relationship that connects each of these moments to others, as one word connects with other words, in a symbology of meaning.

The Social Language of Mysticism

The mystic is driven by each experience toward a more radical interiority [*en-deçà*] also expressed as a "beyond" [*au-delà*] exceeding one's strongest moments. The unity that draws the mystic "into himself," as some say, also pushes him forward toward as yet unforeseeable stages of his journey, for which he or others will construct a vocabulary in view of a language that belongs to no one. One moment the mystic will say, "What I have experienced is nothing compared to what is coming," and the next, "Other witnesses must attest to the fragment that is my experience." Mystical language is a social language. Consequently, each "enlightened one" [*illuminé*] is brought back to the group, borne towards the future, inscribed within a certain history. For the mystic, to "prepare a place" for the Other is to prepare a place for others.

The exceptional nature of what happens to the mystic ceases to be a privilege in order to become the index of a particular place that the mystic occupies within his or her group, within a history, within the world. The mystic is only one among many others. A similar movement inserts the mystic within a social structure and makes him accept his death: these are two modalities of the limit—that is, of joining with others and with the Other. Certainly, a "hidden" life finds its effectiveness at the very moment that it loses itself in that which is revealed within itself to be greater than itself. For mystics, the difficulties, the "tests" and trials, the obstacles and conflicts have the meaning of indicating to them

their own death, the specificity of their own speech, and their true relationship with what has been given them to know. This effacement within ordinary language is finally the modesty of the mystic. An immersion in the common nescience is likewise evidence of this modesty; this is illustrated in the discreet manner in which a fourth-century Egyptian monk speaks of this modesty in the *Apophthegmata of the Desert Fathers*: "Truly, Abbot Joseph has found the way, because he has said: 'I do not know.'"

The redirecting of the personal life to the social life is simply a return to origins. It is not only a gesture that reveals the truth of the ecstasy: it allows what has preceded it and made it possible—a sociocultural situation—to resurface. But it discloses a meaning to this anonymity of facts. The "There is" or "There was"—the historical, linguistic, or psychological data [*données*] of a situation—is transformed because it is now recognized as given [*donné*]. At the beginning of everything, there is a gift [*un donné*].

Spiritual perception does indeed unfold within a mental, linguistic, and social organization that precedes and determines it. As has been known since Herskovits, experience is always defined culturally, even if such experience is mystical. It receives its form from a milieu that structures it before all explicit consciousness. It obeys the law of language. Thus a neutral element and an order assert themselves just as much as the meaning that the mystic uncovers there.

"Language" refers not only to the syntax and vocabulary of a certain tongue—that is to say, the combination of apertures and closures that determine the possibilities of comprehension—but also to the codes of recognition, the organization of the imaginary, the sensory hierarchizations in which smell or sight predominate, the fixed constellation of institutions or doctrinal references, and so forth. There is a rural and an urban register of mystical experience. Some epochs are characterized by exorbitancies of the eye and olfactory atrophy; others, by the hypertrophy of the ear or sense of touch. A sociology can classify mystical manifestations and even visions in the same way. In a minority group, for example, the testimony is presented as a persecuted truth; the witness, as a martyr; the representations, as a pierced heart or an illuminated illiterate.

From this point of view, the mystic speaks only a received language, even if the mystical "excess"—the wound and the opening of meaning (or what, with Derrida, one might call the "hyperbolic moment")—is not identifiable with the historical structure on which its form and very possibility both depend. Thus, in the case of the shepherdess Catherine Emmerich (1774–1824), a complete language emerges from a silent Westphalia, hidden away from the literati. Such a language fascinated the romantic poet Clement Brentano, who made himself its scribe. Due to this alliance between the aristocratic poet and the mystic villager, the discourse of the "visionary" woman brought the "savage" tongue of a rural world to the surface of a written "literature." A subterranean organization was brought to light, unveiling and multiplying the resources of a peasant tradition within the very mystical experience that sprang from it. Emerging from obscurity, a whole pastoral people reveals itself in the poem of gestures and visions through which Catherine narrates the scenes of the life of Jesus, scenes which for her were contemporary. The popular immensities of which she is the echo are indissociable from the "divine depths" of which she speaks.

In its various forms the vast, latent structurations of language are always articulated upon the desire and the surprise of the mystic to which they provide a geographical site and a historical determination.

The Body of the Spirit

It is not enough to refer to the social body of language. Meaning is written through the letter and the symbol of the physical body. Mystics receive from their bodies the law, the

place, and the limit of their experience. The "experienced" monk, Philoxène de Mabboug, once dared to say, "The sensible is the cause of the conceptual; the body is the cause of the soul and precedes it in the intellect."

Prayer is also first and foremost a discourse of gestures. "How to pray?—It is not necessary to use a lot of words," replied Macarius. "It is enough to hold one's hands stretched high." Arsenius, another "Desert Father," would remain standing every night, turning his back to the setting sun; he held his hands extended toward the Levant "until the sun once again illuminated his face: then he would sit down." His physical vigilance was the language of desire, like a tree in the night; there was no need to break the silence with words.

The preceding instances are merely indicative. In any case, the mystic "somatizes," interprets the music of meaning with his or her corporeal repertoire. One not only plays one's body; one is played by it, as if the piano or trumpet were the composer and the player only the instrument. In this regard, stigmata, levitation, visions, and the like reveal and adopt the obscure laws of the body, the extreme notes of a scale never completely enumerated, never entirely domesticated, aroused by the very exigency of which it is sometimes the sign and sometimes the threat.

A dangerous closeness—dangerous for its witnesses, but even more for society—often binds, at the limits of experience, the "mystical" to the "pathological." The bonds between madness and truth are enigmatic and do not constitute a relation of necessity. But it is still more erroneous to posit social conformity as the criteria of spiritual experience. Psychological "balance" complies with social norms (however changeable) that the mystic transgresses again and again, just as Jacob crossed the ford of the Yabboq once he had been seized on the other bank by the nocturnal angel.

From the "deeper body" and through it arose the very movement that finally characterized "mystical" language: that of expressing an essential in the mode of a sidestep [*un écart*]. Its gesture is to pass beyond, through the "phenomena" that always risk being taken for the "Thing" itself.

Actually, mystical manifestations express what Nietzsche was aiming at ("I am a mystic," he said, "and I do not believe in anything") when he referred to a beyond emerging within language: he wrote, "*Es spricht*" ("It speaks"); a nonsubject (stranger to all individual subjectivity) demystifies consciousness, its clear surface muddied by the stirred waters of the deeps. In *Sein und Zeit* (*Being and Time*), Heidegger refers similarly to an *Es gibt*—which means not only "there is," but "it gives" [*ça donne*]: there is a given which is also giving. It is this fulfilling deprivation that Surin speaks of when he places his *Spiritual Canticle* under the sign of a "lost child" and "wanderer":

Happy death, happy sepulchre
Of this lover, in Love absorbed
Who sees no longer grace nor nature
But the sole abyss into which he has fallen.

A disconcerting (one could say "disconcerted") itinerary, moving from side to side. Through this historical mode is insinuated and made manifest what Toukârâm (a seventeenth-century Marathi mystic) also sings of at the end of his *Songs of the Pilgrim*, in order to give their meaning to his itineraries over the roads of India:

I am going to say the unsayable
I live my death
I am because I am not.

3

Mysticism and Religions

In 1941 René Daumal wrote: "I have just successively read some texts on *bhakti*, some quotations from Hassidic authors and a passage of Saint Francis of Assisi; to these I add some Buddhist words and I am struck yet again by the observation that something is the same in all of them" [*La mystique et les mystiques* in Ravier]. But this use of the singular "mysticism" [*la mystique*], as opposed to the plural "religions"—does it not depend upon the fact that these passages are considered by the same reader? On the one hand, there exists no single point of observation from which it would be possible to contemplate mysticism independently of some sociocultural or religious tradition, thereby specifying "objectively" the relationship that it maintains with such traditions: there is, for any consideration of mysticism, no viewpoint from Sirius. Whether it wishes to be or not, any Western analysis is situated within the context of a culture marked by Christianity. On the other hand, within Western science as well as Western experience, mysticism implies a distancing from established Church authority. It indicates the unity of a modern lay reaction before sacred institutions. These two coordinates determine the site of any current interpretation of mysticism and religions.

The Plurality of Religious Structures

Even if studies from Asia and Africa also consider mysticism in the singular, they restore its plurality when they reinterpret Western mysticism in terms of reference proper to them. This distance between heteronomous analyses makes evident the differences that delineate entire traditions; they can be classed according to three types of criteria.

First of all, the relationship to time is decisive. It demarcates a Western tradition of Christian origin based upon a certain event and thus upon the plurality of history. Antiquity, or Hindu civilization, presents a more "henological" form of mysticism, characterized by the reascension towards the *One*, or by the porosity of the physical world: history is open to the immanent reality that it veils under appearances. Of the various theologies that correspond to this first distinction, the former places a Trinity at the heart of the mystery, establishes at least the gap of creation between God and man, and considers a community to be the privileged form of manifestation; the latter, oriented by the sun of a sole Principle, reveal within all being the diffusion of Being and destines each one to ultimate nondistinction.

Second, the traditions that refer to a Scripture differentiate themselves from those that give primacy to the Voice. Here one finds a spirituality of the Law (too seldom evoked, since the Law itself rejects the name of "mysticism") that casts, between the transcendence of God and the fidelity of the servant, the barrier of a "letter" to observe: for example, Jewish mysticism of the 108th Psalm, a mysticism born of a modesty that denies man the pretension of "becoming God" and establishes "sons" within the reverential love of the Father. A certain Protestant tradition maintains this inaccessibility of the God who is promised but not given to believers who are called but not justified. To this tendency is opposed a mysticism of the Voice, that is to say, of a presence that reveals itself in human signs and elevates all interhuman communication by actually animating it.

Finally, experiences and doctrines are distinguished according to the priority that they accord either to vision (contemplation) or to the spoken word. This first tendency emphasizes knowledge, the radicality of exile, the unconscious initiations that free one from consciousness, the solitude of silence, and "spiritual" communion: such are the "gnostic" mystics and the mystics of *Eros*. The second tendency links the call with a

praxis, the message with work and the civic community, the recognition of the absolute with an ethics, and "wisdom" with brotherly relationships: such are the mystics of *agape*.

Unity through a Distancing from Religions

The interest in mystics and the fascination they inspire imply a new kind of relationship with religions. In the West, the study of mysticism is currently less determined by the scientific necessity of defending the mind against churches that are today increasingly in the minority. But because of this new situation, this study has been led to consider mystical language as a symbol—possibly the metaphor—of a hidden "Essence" that must be identified philosophically, or a "meaning of life" to be elucidated in the conceptual terms of a society that has ceased to be religious.

From this point of view, mysticism is less a heresy or a liberation from religion than an instrument for the work of unveiling, *within* religion itself, a truth that would first be formulated in the mode of a margin inexpressible in relation to orthodox texts and institutions, and which would then be able to be exhumed from beliefs. The study of mysticism thus makes a nonreligious exegesis of religion possible. It also gives rise, in the historical relation of the West to itself, to a reintegration that eradicates the past without losing its meaning.

* * *

Like the ancient sphinx, mysticism remains the rendezvous of an enigma. It can be situated but not classified. In spite of the differences between civilizations, some interrelations exist that, in the West, grant spiritual prestige to East Indian or Buddhist traditions, and in the East, diffuse the seductions of Judaism and Christianity through their Marxist metamorphoses. Something irreducible nevertheless lingers, upon which reason itself depends—something whose phenomena reason attempts to "demystify" by displacing its myths, but of which it cannot disinfect a society. Perhaps, between exoticism and the "essential," the relationships will never be socially clarified. And this is the challenge and the risk of the mystic—to draw them into this precise and luminous clarity [*la nettezza*] that Catherine of Sienna held to be the ultimate sign of the spirit.

Translated by Marsanne Brammer

WORKS CITED

Behr-Sigel, E. *Prière et sainteté dans l'église russe*. Paris: Cerf, 1950.
Brunner, E. *Die Mystik und das Wort*. Zurich, 1928.
Buber, Martin. *Hassidic Tales* (*Die Erzählungen der Chassidim*, 1940). Trans. A. Guerne. *Les Récits hassidiques*. Paris: Plon, 1982.
Certeau, Michel de. *La fable mystique, XVIe–XVIIe siècle*. Paris: Gallimard, 1982. [*The Mystic Fable*. Trans. Michael Smith. Chicago: U of Chicago P, 1992.]
Eliade, Mircea. *Le chamanisme et les techniques de l'extase*. Paris: Payot, 1951. 2nd ed. augm., 1967.
Freud, Sigmund. *L'avenir d'une illusion* [*The Future of an Illusion*]. Trans. M. Bonaparte. Paris: PUF, 1971. [*Die Zukunft einer Illusion*, 1927].
———. *Malaise dans la civilisation* [*Civilization and Its Discontents*]. Trans. C. Odier. Paris: PUF, 1934. [*Das Unbehagen in der Kultur*, 1929].
Gardet, L., and G. C. Anawati. *Mystique musulmane*. Paris: Vrin, 1961.
Gorceix, G. *Flambée et agonie*. Sisteron: Présence, 1977.
Green, Julien. *Journal, 1928–34*. Paris: Plon, 1938.

Kolakowski, L. *Swiadomosc religigna ï wiez hoscielna*, 1956. Trans. A. Posner. *Chrétiens sans église. La connaissance religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*. Paris: Gallimard, 1969.
Leclercq, J. *L'amour des lettres et le désir de Dieu*. Paris: Cerf, 1957.
Lossky, V. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhardt*. Paris: Vrin, 1960.
Morel, G. *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix*. Paris: Aubier-Montaigne, 1960.
Nicholson, R. A. *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge: University P, 1921.
Orcibal, J. *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*. Brussels: Desclée de Brouwer, 1966.
Otto, R. *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*. [*West-Ostliche Mystik*, 1926]. Paris: Payot, 1951.
Ravier, A. ed. *La mystique et les mystiques*. Brussels: Desclée de Brouwer, 1965.
Ritter, H. *Das Meer der Seele*. Leiden: Brill, 1955.
Thomas, E. J. *The History of Buddhist Thought*. London: Routledge, 1951.
Urs von Balthasar, Hans. *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik*, 1961. Trans. R. Givord and H. Bourboulon. *La gloire et la croix*. Paris: Aubier-Montaigne, 1965–68. 2 vol.

Structures sociales et autorités chrétiennes

L'interrrogation sur les autorités entraîne un examen nouveau de nos sociétés contemporaines [1]. Les diagnostics varient ou se contredisent. Mais ils se réfèrent à une question encore inédite depuis que sont nées les sciences sociales, aujourd'hui appelées en consultation. Les médecins eux-mêmes sont pris au dépourvu. Maladie née du progrès, ou simplement phénomène de croissance? Par cette crise, chaque société occidentale est renvoyée à ce que suppose son fonctionnement, à un ensemble de références qu'elle ne peut justifier puisqu'elle se définissait en les affirmant. Mais son « choix » fondateur, investi dans un progrès de trois siècles, devient douteux. Atteinte dans ses conditions de possiblité, elle se retourne sur soi, et, à travers ses « autorités », se met en quête de son identité.

De ce « mal » incertain, la situation française nous fournit un exemple. De surcroît, elle nous oblige aussi à reconnaître les déterminations géographiques et historiques de tout diagnostic ou de toute action. L'universel est une tentation. A d'autres de juger si les hypothèses nécessairement liées à une situation nationale (et personnelle) rejoignent des analyses faites ailleurs.

Une réflexion chrétienne gagne aussi à cette localisation. Remise à sa place (qui n'est qu'*une* place entre beaucoup), elle peut envisager les autorités chrétiennes dans leur contexte, analyser une structure d'Eglise (et donc une expression de la foi) qui se situe au croisement d'une réinterprétation fidèle de la tradition évangélique et d'institutions dont le fonctionnement dépend d'une mutation générale.

1. Par *autorité*, j'entends d'abord *ce qui fait autorité*. On peut alors distinguer : 1) soit une *référence sociale* qui a « force de loi » et qui exprime une sorte de contrat fondateur (par ex. les droits de l'homme et du citoyen, ou une constitution); 2) soit un *personnage* (autorité « constituée ») à qui est reconnu le droit de se faire obéir au titre de ce contrat (par ex. un magistrat, un maire, etc.); 3) soit un *critère* précisant, déterminant et mesurant ce qui a droit au respect (par ex. la légalité, ou la compétence); 4) soit un *recours théorique* qui s'impose à la pensée comme ce qui rend possibles de nouveaux développements (ainsi, hier, Aristote, Platon, ou encore les *auctoritates* du moyen âge; aujourd'hui, Marx, Freud, Mao, ou bien, à d'autres égards, l'Evangile, le Coran, etc.). Avant d'envisager les personnages ou les rôles sociaux, il semble nécessaire de les replacer dans un panorama général de « l'autorité ».

L'autorité met en cause le rapport entre l'Eglise (comme lieu théologique) et un nouveau type d'organisation sociale. La question porte sur la possibilité d'*articuler* la *vérité révélée* dans le *système d'entreprises* que deviennent les sociétés modernes [2]. Il convient donc d'esquisser d'abord la problématique globale d'où résultent, dans l'Eglise, des distorsions, des renouvellements, des interrogations aussi nécessaires aujourd'hui qu'elles auraient été, hier, insolites ou impensables.

2. L'entreprise constitue un ensemble « organisationnel » défini par des objectifs et déterminant des rôles en fonction de ces objectifs. Sur le problème général de la nouvelle situation de l'Eglise, cf. François HOUTART, *Autorité et changement social. Réflexions sur l'Eglise*, dans *La Revue nouvelle*, mai-juin 1969, pp. 453-469.

DES SOCIÉTÉS SANS AUTORITÉS?

D'une façon générale, il faut le souligner, l'autorité n'implique pas seulement des « *principes* » (par exemple : nécessité de l'ordre, respect de la personne, priorité de la nation ou du régime socialiste, etc.), mais des principes *reconnus*. Elle ne se réduit pas à un pouvoir de *fait*. Elle n'existe que si elle est *reçue*. Elle repose donc sur un *accord*, tacite ou explicite, qui procure au groupe des références communes, qui sous-tend l'élaboration des lois et des droits, qui rend possible toute une combinaison d'organismes ou de rôles sociaux, et qui finalement fonde, en le mesurant, le respect dû à chacun.

AUTORITÉ ET REPRÉSENTATION

Comment se détermine cette entente sur des références communes, il faudra le préciser. Mais de toute façon, l'autorité ne peut s'en dispenser. Elle l'explicite, sous la forme de personnages, d'institutions ou de textes qui « font autorité ». Comme un or invisible, caché au fond des banques, crédite la monnaie qui circule, de même, tacite souvent, caché dans le fond de convictions à peine formulées (parce que tenues pour *évidentes*) ou pendant un temps *reconnues* dans les représentations qui en précisent le contenu, un *consensus* fonde seul un système d'autorités.

C'est une vue superficielle de croire ce contrôle absent, du seul fait qu'il ne se distingue pas des appareils officiels. Certes, il peut être éliminé par la pression qu'exerce un groupe particulier. Mais une volonté et des options populaires peuvent également habiter un système, au titre d'une adhésion qui trouve dans une organisation sociale le moyen

d'exprimer des convictions propres, et qui n'approuvera pas n'importe quoi [3]. Le silence n'est pas inertie; massif, il donne leur poids aux énoncés de l'autorité; mais s'il les abandonne, il leur enlève du même coup leur crédit et, laissant flotter des formulations désaffectées, devenues trop étroites ou trop antiques, il se change en la parole qui conteste ou en un autre silence qui est éloignement [4]. Loin d'être une irruption incompréhensible, cette résistance manifeste *autrement* ce qui existait *déjà* : la réalité d'assentiments qu'une élite prenait pour de la passivité se rend visible en se portant ailleurs, alors qu'elle était jusque-là investie dans le langage qu'elle garantissait.

Si donc l'autorité se fige et s'isole du *consensus* qu'elle doit rendre présent (représenter), tout l'édifice se lézarde. La base apparaît nécessaire au moment où elle se met à manquer. Les pièces d'un ensemble ne jouent plus, parce que le lien social se défait. Or il est essentiel aux « autorités » de *représenter* un accord, ou un risque, ou un projet *commun*. Leur justification même est atteinte quand elles ne sont plus « croyables » au nom d'une solidarité [5]. En effet, il ne faut pas renverser les termes du problème, pleurer le respect qui se perd, et attribuer au malheur des temps, ou à la décadence des hommes, le tort qu'on fait aux autorités. Le contraire serait plus vrai. Des autorités ont tort d'exister, elles ne sont plus ce qu'elles prétendent, dès là qu'on n'y adhère plus. Les contenus idéologiques ou les appareils institutionnels peuvent rester inchangés, mais ils ne sont plus représentatifs que d'un groupe particulier. Leur « titre » est autre, comme celui d'une monnaie dont l'alliage aurait été modifié mais non la frappe. Ce qui se trouve changé, voire compromis, c'est leur crédibilité; cela même qui les rendait respectables fait défaut.

Certes, au moment où semble se dissoudre l'accord sur les principes constitutifs d'une unité nationale ou syndicale, d'autres facteurs assurent le relais, en particulier le *profit* que chacun tire du bon fonctionnement social. Dans cette hypothèse, l'entente, qui se fondait hier sur une conscience nationale ou sur la promotion du socialisme, se donnerait pour substitut (ou pour *ersatz*?) un contrat visant les *bénéfices* que l'*ordre* seul assurera aux entreprises et aux individus. Il y aurait un mort (le patriotisme d'antan, ou la révolution originellement fondatrice), mais il serait encore rentable. Les « valeurs » éventées, auxquelles on ne

3. Des sociétés entières, dans le passé ou dans le présent, organisent l'adhésion sur le mode d'une *hiérarchie* socioculturelle où s'explicite une idéologie (religieuse, marxiste, etc.) *reconnue*. Ainsi l'Inde ou la Chine. Il serait faux de penser que la manifestation positive de volontés individuelles est le seul type de participation au groupe. Louis DUMONT vient de le rappeler dans son grand livre, *Homo hierarchicus. Essai sur le sytème des castes* (Gallimard, 1966). Tous les systèmes sociaux ne peuvent pas être ramenés à celui qui nous est *devenu le seul possible* depuis trois siècles, et dont les tensions propres sont aujourd'hui indissociables d'options, de développements, en somme d'histoires particulières à l'Occident contemporain.

4. Nous retrouverons, à propos des croyances populaires, ce refus *tacite* qui affecte aux formulations officielles un double sens, qui les réinterprète à l'insu des « autorités » et les ajuste à d'autres convictions. La résistance a ici la forme de l'*équivoque* : les *représentations* (cultes, confessions de foi, etc.) deviennent la *métaphore* d'une expérience qui s'y cache et qu'elles désignent sans le savoir.

5. Cf. Michel de CERTEAU, *les Révolutions du croyable*, dans *Esprit*, février 1969, pp. 190-202.

croit plus, deviendraient une rhétorique, vêtement d'apparat pour une solidarité (ou une complicité?) entre intérêts particuliers. Les grands mots de « liberté », de « nation » ou de « démocratie » cacheraient seulement le cadavre de ce qu'ils désignent. Ou plutôt, ils fonctionneraient comme le *langage figuré* d'autre chose, que chacun entendrait fort bien et sur quoi désormais on s'entendrait : « Enrichissons-nous ». Ce nouvel accord aurait pour vocabulaire la voiture, le frigidaire, la télé, enfin les « signes » de l'enrichissement privé [6].

6. Evolution qu'annonçait le dernier chapitre d'Henri LEFEBVRE, *le Langage et la société* (Gallimard, coll. « Idées », 1966, pp. 336-376) : « la Forme marchandise et le discours ».

LA FIN DES SOCIÉTÉS IDÉOLOGIQUES

Du point de vue de la signification donnée jusqu'ici aux « autorités », cette évolution, si elle est globale, entraîne un changement très radical dans l'expérience collective. A tout le moins, on peut dire qu'elle s'étend. Comme un flux, elle recouvre ou déplace les organisations qui s'étaient constituées selon d'autres principes. Elle atteint surtout les groupes idéologiques. De ce fait, elle change aussi la relation que les chrétiens entretiennent avec leurs propres autorités.

Car bien des indices (et quelques-uns spectaculaires, dans les partis ou les entreprises) donnent à penser que la dévaluation des « valeurs » (et des autorités qui s'y référaient) traduit moins une défaillance qu'un passage à un autre mode d'organisation. A la société définie en fonction d'options communes, née de la Révolution française, mais encore arc-boutée sur le modèle idéologique qu'avait créé la chrétienté et qui a reçu des contenus divers (démocratique, scientiste, laïc, etc.) après la « déchristianisation », il est possible que succède une société technocratique, combinant la compétence et la réussite, déterminée par des objectifs limités et précisant les conditions de leur réalisation, rejetant les convictions dans le privé, se dissociant d'impératifs éthiques et de conventions sociales au fur et à mesure qu'elle s'attache à élever les « conditions » de vie, et se limitant à la tâche d'organiser rationnellement le « mieux vivre » [7]. Même les « relations humaines » n'interviennent qu'à titre de facteur, comme un élément *d'intégration* nécessaire au développement, dans les entreprises qui combinent le risque et le profit. La nation se mue en une coordination d'entreprises, gérée par des techniciens qui dou-

7. Cf. Bertrand de JOUVENEL, *Arcadie : essais sur le mieux vivre*, coll. « Futuribles », S.E.D.E.I.S., 1968, pp. 220-235 (« Civiliser notre civilisation ») et 368-388 (« Jardinier de la terre »), sur la nécessité résurgente d'une éthique.

blent ou remplacent les politiciens d'antan et qui organisent des systèmes de production selon des programmations [8].

Ainsi le temps serait clos des « finalités » que les patriotes, les socialistes ou les scientistes se donnaient sous formes d'utopies mobilisatrices et d'ambitions humaines communes. La « fin de l'histoire », le « sens de l'homme » et tous les royaumes où survivaient les croisades d'antan, seraient, en tant que programmes collectifs, rangés dans les greniers du passé ou versés du côté du folklore. De ce point de vue, la « crise » actuelle, en démystifiant la conjugaison des autorités avec des valeurs, ne serait qu'une fièvre passagère : une poussée de boutons accompagnerait l'élimination de ce qu'un système social portait encore d'idéologies collectives (devenues superfétatoires) et de souvenirs révolutionnaires ou religieux (fantasmes d'époques révolues).

Sous ce biais déjà, le christianisme est concerné, tout autant que les partis, les syndicats ou les institutions à programmes. Davantage, sans doute. Il représente le type même d'une organisation liée à des convictions communes, à un *Credo* qui la définit, à une vérité qu'elle transmet. Si la crise actuelle des autorités a pour sens d'être un mouvement relatif à la liquidation de ce qui reste de « chrétienté » dans les représentations collectives, comment le christianisme ne serait-il pas atteint par l'évolution qui désinfecterait peu à peu les groupes de leurs résidus d'âmes ou de valeurs? Comment n'aurait-il pas aussi partie liée avec les résistances provisoires — lyriques, prophétiques, dogmatisantes ou contestatrices — que provoque ce processus?

Bien des croyants feraient état d'une situation globale, mais également vécue *dans* l'Eglise, lorsqu'ils tiennent pour incompatibles société et doctrine, lorsqu'avec beaucoup d'autres, ailleurs, ils prononcent le divorce entre l'administration d'une entreprise et l'affirmation d'une option, lorsqu'enfin la notion même d'un corps social indissolublement lié à la confession d'une vérité leur devient impensable. Les autorités religieuses leur sont incroyables parce qu'elles semblent identifier message (évangélique) et structures (sociales). La critique ne vise pas tellement les vices ou l'archaïsme des institutions ecclésiales, encore moins la nécessité, pour un groupe, d'organiser ses objectifs avec des compétences. Elle s'en prend au principe même de ces insti-

8. Toute une série d'ouvrages, consacrés au *Management* ou à l'entreprise, analyse cette mutation qui concerne la définition même de la société. Pour une vue d'ensemble, cf. Alain Touraine, *la Société post-industrielle. Naissance d'une société*, Denoël, coll. « Mediations », 1969.

tutions : le rapport entre une question de *vérité* et l'organisation d'une *société*. Des prophètes, des témoins, oui. Une Eglise, non. La crise des autorités met en cause à la fois la nature de la vérité chrétienne et celle de la société ecclésiale. Moins qu'à des structures en particulier, elle touche à leur définition comme signes, lieux et communications d'une vérité. La « sécularisation », si l'on tient à employer ce mot, présente là une de ses formes, associant normalement la crise interne de l'Eglise à la fin des sociétés idéologiques.

MYTHOLOGISATIONS ET RATIONALISATIONS

A vrai dire, si cet aspect de l'évolution en cours — et donc de la critique des autorités — est réel, il n'est pas le seul. D'autres faits ne lui sont pas conformes, qui interdisent de s'en tenir à une interprétation unique. Car, dans le même temps, une floraison de l'imaginaire, du fantastique ou du dogmatisme semble reporter dans les banlieues et dans les loisirs les réminiscences d'une éthique sociale dont on a purgé les rues ou le travail. Une juxtaposition maintient donc ensemble deux termes opposés. Tout se passe comme si la rationalisation produisait son contraire et sa réciproque avec les mythologies où circulent en désordre les « valeurs » sorties de leurs anciennes orbites. Le temps de la formalisation administrative a pour envers cet espace de prestiges et d'inquiétudes où prolifèrent l'Eros-fiction, les sorcelleries de l'ethnologie ou de l'actualité, la science-fiction et les au-delà « différents ». Et dans ce zoo de l'imaginaire, nous le verrons, on case aussi la religion.

Cette prospérité des mythologies présente des caractères qui, en élargissant le débat sur l'autorité, permettent d'en mieux comprendre la portée. Le premier, c'est que ces mythologisations sont indissociables de l'exclusion (techniquement nécessaire) dont elles sont la contrepartie. Dans ce schéma dichotomique, les facteurs dissociés s'entretiennent mutuellement. Il y a là un type d'organisation dont il existe bien des exemples. Ainsi, au XIXe siècle, selon un processus qui s'accélère et s'élargit depuis, le « journal intime » est né, et s'est développé comme genre littéraire, au rythme et *en face de* la société industrielle de masse : par cent traits, « l'intimisme » et l'industrialisation se répondaient, et c'était leur rapport qui décrivait l'équilibre ou les interrogations d'une situation globale [9].

9. Cf. Alain GIRARD, *le Journal intime*, P.U.F., 1963, en particulier pp. XI-XVII et 601-605, sur la signification *sociale* d'un *genre littéraire* nouveau, c'est-à-dire d'une répartition différente de la littérature.

On ne peut donc pas s'en tenir, dans une analyse, au seul côté *management* de la société. A se contenter d'excursions sociologiques vers le jardin des fêtes ou les paradis de la fiction, on se donne aussi une idée abstraite du présent. Le problème socioculturel est posé par le *rapport* entre ces deux régions. Et dans la mesure où l'autorité de naguère semble se dédoubler pour laisser place, d'une part, à un primat de la *compétence,* d'autre part, à une *mythologisation* des idéologies, elle signalise le lieu précis où un travail doit être entrepris, non pour restaurer un « ordre » ancien (il meurt, s'il n'est déjà mort), mais pour répondre à une question neuve et globale.

Non seulement globale, mais repérable dans chaque secteur, y compris les plus scientifiques : le fantastique entre dans ces lieux d'où l'éthique a dû être éliminée. Là même où s'élabore une rationalisation de l'entreprise ou une technique des relations humaines, naissent aussi des légendes, tout à la fois dogmes et mythes. Des revues techniques (ce n'est qu'un indice) ne se contentent pas d'ouvrir leurs pages à une information culturelle; peu à peu s'y glissent, puis s'y étalent, ici, une apologie de « l'humanisme », là, une édifiante philanthropie, ou une défense de « l'âme », un recours au sacré, voire au pape : à la rigueur scientifique des analyses, sont *adjointes* ces légendes dogmatistes et prédicantes. Philosophies du pauvre pour cadres spécialisés! Elles n'en répondent pas moins à une nécessité. Quand une organisation ne sait plus comment situer le segment de rationalité (qu'elle constitue) dans l'ensemble incertain de la vie sociale, il lui faut des « dogmes », vrais seulement parce qu'on a besoin d'y croire : entre les lois structurelles du rendement et les choix laissés à la conscience privée, entre le développement objectif de l'entreprise « capitaliste » et une éthique individualiste, on jette une passerelle de « valeurs » abstraites, mais ces « valeurs » gazéifient en principes généraux (le bon, le vrai, le bien) la vérité du Dieu incarné dans l'épaisseur de l'histoire, et colorent seulement de moralisme (philanthropique ou personnaliste) les règles qui font des « relations humaines » un facteur de bon fonctionnement pour l'entreprise [10]. Ailleurs, règne la nostalgie ou la fascination du modèle américain — autorité légendaire qui auréole une réussite, paradis d'où viennent les messagers et les récits à gros tirage [11] —, ou bien encore tout ce que la « prospective » porte d'utopies

10. La section philosophico-religieuse d'*Entreprise* est un bon exemple. Il faudrait l'étudier de près. Il présente l'intérêt de n'être pas le produit de lointains laboratoires universitaires. A cet égard, c'est un lieu philosophique. Mais on est stupéfait d'y trouver un catéchisme élémentaire. Peut-être une explication de ce fait est-elle symbolisée par la couverture du n° 708 (5 avril 1969). Le pape bénissant, s'oppose, main levée, au titre qui zèbre le coin droit : « Alerte sur les lycées. » Le sacré fait face à la révolte, selon une structure imaginaire qui crée l'exorciste en même temps que la sorcière, et dispense trop vite d'une analyse.

11. Cf. Alfred P. SLOAN, *Mes années à la General Motors,* éd. Hommes et Techniques, Paris, 1967; Peter DRUCKER, *La Pratique et la direction des entreprises,* trad. fr., éd. d'organisation, Paris, 1957.

cachées sous des calculs, lorsqu'elle vise une société du bonheur d'où l'amélioration des conditions de vie exclura les conflits [12].

Il semble aussi que les cadres, avec les notables, représentent le plus fort pourcentage parmi les lecteurs de magazines et de livres érotiques [13]. Philosophies du pauvre, aussi. Car cette littérature est beaucoup plus idéologique qu'immorale. Les lecteurs, en grande majorité, y lisent ce qu'ils ne feront pas, et *parce qu'ils* ne le font pas. Ce langage de la liaison est à la fois une allégorie et un leurre de la communication : il en parle, mais il postule qu'elle fait défaut. Il oblitère, avec des mots et des images, ce qui manque à chacun. Littérature de *fiction,* comme tant d'autres. Ainsi les bandes dessinées racontent des plaisirs, des amours, des extases qui n'ont plus de place dans la vie réelle.

Toutes ces légendes constituent des références communes, mais sur le mode d'un *ailleurs,* dissocié des intérêts privés comme de la pratique administrative ou rationnelle. Qu'elles apparaissent dans les secteurs consacrés à la rationalisation, il n'y a pas lieu d'en tirer quelque conclusion que ce soit au sujet des cadres ou de techniques indispensables. Mais il importe de souligner que, là *aussi,* là même, née avec le dépérissement d'un système social, se retrouve la combinaison entre ce qui, de l'autorité, s'est *vedettisé* et ce qui est devenu *compétence.*

De ce fait, la religion entière, comme phénomène objectif, se met à fonctionner d'une manière nouvelle. Avec bien d'autres institutions doctrinales, quand elle ne verse pas du côté de l'administration [14], elle sert à fabriquer les mythes dont une société a désormais besoin. Elle est alors utilisée à des fins qui ne sont plus les siennes. Ses autorités, liées à ce système, compromises par le fonctionnement que leur impose cette « sécularisation », risquent de n'être plus qu'*utiles* et *insignifiantes.*

12. A cet égard, la littérature consacrée à la *prospective* se présente aussi comme une renaissance de l'*utopie.* Peut-être a-t-elle son modèle lointain dans la NASA, organisation autonome, cité scientifique où l'ordinateur se conjugue avec la lune, et où le succès le plus spectaculaire du *management* porte l'idéologie d'*un avenir différent* pour l'Homme. D'une manière générale, la « réduction des conflits » fait essentiellement partie, avec « l'indivisibilité de l'entreprise » et la productivité, du modèle social que dessine la prospective.

13. Cf. Jean-Francis Held, *L'érotisme en vitrine,* dans *le Nouvel Observateur,* 3-9 mars 1969, pp. 21-23.

14. Ivan Illich, avec sa vigueur prophétique, a signalé le danger d'une « Institution-Eglise » qui « fonctionne sur le type de la General Motors ». Cf. *Métamorphose du clergé,* dans *Esprit,* octobre 1967, pp. 584-601.

LA RELIGION, MÉTAPHORE D'UNE SOCIÉTÉ

LES MIROITEMENTS DU SACRÉ

Subreptice (à travers le soupçon visant des idéologies ou des représentations auxquelles « on ne croit plus ») ou méthodique (par exemple, dans les sciences humaines ame-

nées à mettre entre parenthèses toute « signification » dans le but de déterminer les structures propres à un langage), une liquidation se produit donc. Désinfection ou désagrégation? Le fait est là, complexe et susceptible d'interprétations diverses. Un « nettoyage » social conduit progressivement des convictions aux techniques, des *programmes* idéologiques aux *objectifs* économiques, ou encore des finalités aux procédures.

Or voici que, par un effet de compensation — ou peut-être de retard —, l'affirmation de valeurs ou d'options resurgit, métamorphosée en mythologies. Un *non-dit* explose de toutes parts et se donne une expression, mais quasi sauvage (même si elle est rationnellement commercialisée), sous les formes les plus ambiguës, les moins stérilisées ou les plus troubles de l'imaginaire. Le *sens vécu* (tout ce qui concerne les « raisons de vivre ») est exilé des discours scientifiques et ramené dans les profondeurs de la subjectivité, exclu aussi des entreprises socio-politiques et casé du côté de l'individu (c'est-à-dire là où une tradition « libérale » lui a fixé à l'avance un refuge et une défense). Il n'a pour issue que les poèmes de l'image et les prestiges du folklore. Il n'a plus de place dans le texte de la science ni dans les organisations de l'utilité sociale.

Mais cette issue ne permet pas d'introduire les raisons de vivre dans les procédures de la formalisation. L'association du *sens* à l'*image* est sans doute moins un langage qu'un collage : les options, les désirs et les ambitions *se collent* à tout ce qui, dans un répertoire culturel, *évoque* une conviction ou un « au-delà » (oriental, ethnologique, étrange) et à tout ce qui *provient* de visions globales (antiques, religieuses, etc.). Parce qu'on n'y croit plus, c'est un *spectacle*. Mais parce qu'on a besoin de croire à « quelque chose », c'est une *métaphore* d'on ne sait plus bien quoi. Une rhétorique de l'image se détache des aspirations dispersées qu'elle ramasse. D'un même film, d'un même documentaire, par exemple, on est incapable de dire ce qu'il est pour les publics devant lesquels il passe. Le rapport entre une « écriture » cinématographique et ses usagers devient incertain. Plus elle circule, traversant les frontières sociales et culturelles, plus ce rapport est équivoque. Ce langage est un filet étranger à ce qu'il prend, aux variétés innombrables, incommunicables, des raisons ou des désirs qui s'y « collent ».

Avec bien d'autres idéologies muées aujourd'hui en liturgies inconsistantes, avec bien d'autres légendes issues d'histoires mortes, la religion reçoit d'une société le rôle de recueillir dans son *langage* — mais non dans sa *foi* — toutes espèces de besoins privés d'air et d'expression. On s'en sert. Mais pour dire *quoi*? Ce langage est devenu incapable de l'énoncer. Ce qu'il porte, ce qu'il tire à soi, n'est vérifiable par aucun de ceux qui l'emploient. Du théologien à l'artiste, du dévot à l'ethnologue, chacun lui affecte, comme à l'image, le sens qu'il veut. Le sacré n'articule plus ce qu'il évoque. Et c'est précisément à cause de cette polyvalence où miroitent tous les désirs laissés en reste par l'organisation de la société ou de ses sciences, que le sacré offre le moyen de dire ce qui ne peut se dire ailleurs. Là s'engorgent tous les inexplicables et tout ce qu'ont refoulé de fondamental ou d'aberrant les systèmes inspirés par le souci de la rentabilité sociale ou de la propreté scientifique.

Sous ce biais, la religion entre, à titre d'appoint important, dans l'organisation présente d'une nécessité sociale. Alors même, elle n'en a pas moins un rôle ambigu. Elle se voit affecter pour fonction de recueillir les déchets « spirituels » et de leur fournir un lieu. Mais aussi, elle rend perceptible un vide entre les appareils administratifs ou techniques et les hommes qui leur sont assujettis autant que débiteurs. Elle manifeste une interrogation dont on ne débarrasse pas si facilement les maisons et les buildings. Quelque chose circule qui est de l'ordre de l'âme, à quoi elle offre un nom et une possibilité.

CROYANCE ET PRATIQUE

Cette dérive du religieux, due à ses réemplois, se traduit par une dissociation entre la croyance et la pratique. Sans doute n'est-ce que l'un des effets de l'utilisation de la religion à des fins culturelles, mais c'est un indice révélateur. On a souvent noté, dans les enquêtes, un accroissement de la croyance religieuse et une diminution dans la pratique sacramentelle ou dans la mise en relation de ces convictions avec des comportements effectifs, avec des préoccupations sociales ou universelles, en somme avec une éthique. Les statistiques de l'IFOP portant sur dix milions de jeunes en 1968 le confirment [15]. Le fait met en cause l'inadaptation des expressions liturgiques, morales et sociales de la foi.

15. Publiée en février-avril 1969 par *l'Express* (n° 920 et 921) et par *la Vie catholique* (n° 1233, 1234 et 1240), cette enquête montre que, depuis 1958 (précédente enquête), l'appartenance religieuse est passée de 82 à 94 % (mais 81 % seulement croient en Dieu), alors que la pratique est descendue de 37 % à 28 %. Bien d'autres résultats plus particuliers soulignent ce rapport entre l'extension du *langage* religieux et la diminution de la *praxis*.

Mais il oblige aussi à se demander ce que signifie encore une foi détachée d'une praxis. La croyance ne sert-elle pas à autre chose qu'à ce qu'elle dit, quand elle n'est plus qu'un langage? Du seul fait de ce schisme, ne peut-on pas conclure qu'elle « n'engage à rien »?

A partir du moment où, selon le mot de l'Evangile, on ne *fait* plus la vérité (*Jn* 3, 21), la croyance se mue en une idéologie disponible à toutes fins. Liée à la prolifération et à l'éclectisme des émissions religieuses (depuis la sorcellerie ou les Thibétains jusqu'aux évêques et aux curés guérilleros), cette extension du langage religieux pourrait bien résulter d'une situation où manquent étrangement les moyens de s'engager et les causes qui « valent la peine ». Dans les déserts urbains où se multiplient les générosités sans emplois et les militants sans cause [16], les mirages se multiplient aussi, tout autant que le cynisme : la sexualité devenue littérature érotique, la politique changée en spectacles, ou le sacré promu en mythologie.

16. Cf. M. de Certeau, *les Révolutions du croyable*, *op. cit.*, pp. 192-196.

De toutes ces manières, les croyances et les opinions s'additionnent pour constituer l'éventail bariolé d'une vaste métaphore qui traduit une absence, mais la trompe sans le dire. Peut-être, par l'un de ses aspects, la contestation des structures et des autorités consiste-elle à éviter à ces mirages le heurt du réel. Il ne faudrait donc pas qu'à leur insu des spiritualismes et des « pneumatologies » se fassent les complices et les justifications du changement qu'une société fait subir à des « convictions » religieuses en les détachant d'une praxis.

Car, ce type de croyance n'est plus un langage *chrétien.* Le ressort spécifique de la foi est brisé. L'acte n'est plus le critère de la parole. D'une religion, il reste des significations « flottantes », offertes à n'importe quelle aspiration, à l'avance proportionnées à tous les désirs eux aussi déliés ou exclus d'une pratique sociale.

LANGAGE RELIGIEUX ET LANGAGE POLITIQUE

Polarisées autour de l'autorité, de lentes et obscures mutations se produisent, qui concernent toutes les formes de la vie sociale et dont bien des symptômes seraient à relever. A titre d'exemples — et aussi de questions —, je note l'utilisation politique du langage religieux et l'amplification

du « politique », deux indices qui renvoient l'un à l'autre et signalisent un changement global.

En devenant dans les mass media le spectacle permanent d'une « crise »[17], la religion n'autorise-t-elle pas une société à se divertir de ses propres interrogations? Elle lui permettrait de *s'oublier*. Elle servirait d'exutoire à des malaises qui, en réalité, sont décelables partout ailleurs. Un exotisme religieux est alors une source de profits sociaux. En reportant l'attention sur « ce qui se passe dans l'Eglise », il efface des inquiétudes qui seraient subversives et sans doute intolérables si elles étaient décrites directement, telles qu'elles existent, remuant sourdement le pays. On épargne donc au public la vérité, et on l'en frustre, en lui montrant des contestations qui se situent *ailleurs,* chez les catholiques, chez les Indiens de l'intérieur.

C'est faire de l'Eglise un théâtre. Des interrogations neuves n'apparaissent là qu'en objets de spectacle, dans un miroir qui les montre en les cachant. On les cantonne dans cette zone religieuse de plus en plus étrangère à une majorité de lecteurs et de spectateurs (sinon au titre de leur lointaine « Communion », ou de cantiques associés aux paradis perdus de l'enfance). Là, en cette région à demi ethnologique et à demi sacrée, une inquiétude peut être représentée sans être menaçante — tout comme un besoin de ritualisation peut y trouver son matériau symbolique, sans s'accompagner de foi. La religion, remodelée par l'usage qu'on en fait, sert d'allégorie à un malaise de civilisation. Pour d'autres, elle est aussi une arme, le moyen de faire passer sous un déguisement les revendications dont le vrai visage est interdit. Les révolutionnaires se présentent en religieuses contestataires[18].

Aussi, plutôt que de se féliciter d' « avoir une émission », les chrétiens doivent se demander *à quoi ils servent,* sans le savoir, quand ils deviennent objets de consommation, de spectacle et d'*intérêt*, quand l'expérience réelle des croyants sans visage publicitaire, dans les rues et les villages, est oblitérée par la vedettisation de la contestation ou des pontifes. L'écho retentissant donné par la presse, la radio ou la télé, aux requêtes intérieures à l'Eglise n'élimine-t-il pas l'exigence spirituelle qu'elles veulent attester, pour la muer en « airain qui sonne ou cymbale qui retentit »[19]? Allons-nous entériner ce rôle spéculaire et théâtral?

Il est vraisemblable que toute une conception du *politique* subit, quoique sur un autre mode, une transpo-

17. La presse, la télévision, les conférenciers le répètent sur tous les tons : il y a crise des autorités. Rien qu'en France, depuis cinq ans, 175 livres nous la décrivent. Mais à cette explosion littéraire, correspond aussi un changement d'étiquette ou de thématique. Un indice entre beaucoup : à l'*Actualité religieuse, le Monde* a substitué *La religion.* Autant (et plus?) qu'une information soumise aux règles communes de l'analyse, cette page fait place à une catégorie globale, à un « lieu » symbolique, et ressemble davantage à la « chronique théâtrale » qu'à la « page économique ».

18. De ces *fonctionnements* politiques, on ne peut évidemment conclure : *en réalité* il ne s'agit que de politique. Les faits religieux ne se réduisent pas à cela. Pareille réduction serait finalement aussi fausse que la prétention de donner un sens religieux à tout ce qui se présente avec un *contenu* religieux. D'abord, la définition même d'une « objectivité » religieuse est de plus en plus incertaine, du fait des méthodes employées par l'analyse et des transpositions subies par les phénomènes classés dans cette catégorie (qu'est donc *l'objet* de l'histoire religieuse ou de la sociologie religieuse? On ne sait plus très bien. Cf. *Problèmes et méthodes d'histoire des religions,* P.U.F., 1968). Ce qui est ici à souligner, c'est *l'équivoque* créée par des fonctionnements nouveaux. Une question religieuse (la crise des autorités) ne peut donc pas être traitée indépendamment d'une situation qui détermine en grande partie ses expressions, ses modalités et son retentissement.

19. 1 *Cor.* 13,1.

sition analogue, et demande à être révisée en fonction de cette mutation générale. Jusqu'ici, on reléguait du côté de l'individu ou de la personne les valeurs « spirituelles », et on en distinguait les conflits entre forces et la normalisation de leur réglementation [20]. Mais il semble, même sans évoquer la thèse de Max Weber [21], que la société moderne laïcisait une structure religieuse ancienne. Dans son ensemble, elle s'arcboutait encore sur ce qu'elle remplaçait. Elle maintenait le type de société unitaire et idéologique auquel d'autres contenus étaient désormais donnés. Ainsi, à la *chrétienté*, ont succédé les *nations* : lorsque le cosmopolitisme religieux s'effondre et que les différences entre pays se font jour, chaque unité se définit encore selon le modèle qui caractérisait le tout [22]. Par la suite, les idéologies républicaines ou scientistes fournirent tour à tour ses supports à une cohérence sociale. Ce que je veux souligner, c'est que cette *unité* comporte un facteur *idéologique* (même s'il devient une évidence tacite après avoir été une revendication, puis une affirmation). Ce système porte les distinctions qui lui sont *internes*. En particulier, il rend possible l'isolement du politique (comme activité, réseau ou science autonome) et le rejet de la religion du côté du privé.

Mais à partir du moment où ces répartitions ne sont plus soutenues par une unanimité (au moins tacite), elles se défont. Rien ne va plus. Manquant du cadre général qu'elles supposaient, l'analyse et l'action politiques font appel — un article du *Monde* le disait récemment — à des « raisons de vivre communes » [23].

L'homme politique agit de même, lorsque, d'une part, il réduit le projet national à l'énoncé d'objectifs déterminés par une rationalisation de l'enrichissement et que, d'autre part, il couronne d'un « si Dieu le veut » l'hypothèse providentielle de son élection. Le cas de M. Pompidou n'est pas unique (l'heure des débats est d'ailleurs passée). Pendant la campagne présidentielle, des programmes ou trop pauvres ou trop technocratiques se sont accompagnés d'un florilège de messes présentant aussi le candidat, et offertes « en plus » au grand public. Sans m'arrêter à ce que *signifiaient* les séquences télévisées d'hommes politiques sortant de l'église le Dimanche, les références radiodiffusées à leur accomplissement du devoir dominical ou leurs édifiants souvenirs d'enfances catholiques, je note seulement

20. Cf. par ex. le bel article de François GOGUEL, *De l'équilibre entre le social et le personnel*, dans *Evangile et liberté*, 12 février 1969.

21. Son livre, *l'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme* (trad. fr., Plon, 1964) a été vivement critiqué (cf. Kurt SAMMUELSSON, *Religion and economic Action*, Londres, 1951), mais il concernait le protestantisme des XVIIe et XVIIIe siècles (non la théologie de Calvin ou de Luther); il analysait des analogies de *comportement* (non la réinterprétation « capitaliste » des structures religieuses) et il ne faisait du protestantisme qu'*un* apport dans la justification et l'organisation d'un « agir » rationnel sur le monde.

22. A. PASSERIN d'ENTRÈVES le notait récemment (*la Notion d'Etat*, Sirey, 1969, p. 213) : « Les concepts de nation et de nationalité sont un produit relativement récent de l'histoire. » (Il faut ajouter que ce « produit » est loin d'être universel aujourd'hui.) Une *idéologie* commune lui est essentielle. Mais elle fut d'abord représentée par le roi, avant d'être, avec la Révolution, le résultat d'une fondation commune et d'une association de volontés. Sur ce problème complexe, cf. Frederico CHABOD, *l'Idea di nazione*, Baris, 1961, et un cours d'Alphonse Dupront, *Europe et chrétienté*, C.D.U., 1957.

23. Cf. Sirius, dans *Le Monde*, 29 avril 1969.

le problème posé par ce double glissement : l'un vers l'expansion technique, l'autre vers les équivoques du religieux. Les deux éléments s'entretiennent mutuellement. Cette combinaison instable remplace les répartitions que permettait un socle d' « autorités » silencieuses, références nationales nées il y a deux ou trois siècles et peut-être en voie de disparition.

L'AUTORITÉ « SORCIÈRE »

A l'intérieur de l'Eglise, la situation générale exerce sa pression. Parmi d'autres, un exemple. En bien des cas, en effet, on le constate : loin de s'effriter avec la crise ou la mobilité des institutions, le poids des autorités constituées s'accroît. Ainsi, une revendication dépendra tellement des responsables qu'elle ne pourra *tolérer* leur divergence et sera incertaine d'elle-même tant que subsistera cette différence : il faudrait à tout prix que, tel un bloc, la vérité appartienne à ces revendications (d'ailleurs légitimes), qu'elle passe tout entière de leur côté et que nulle autre position ne soit possible. Ce qui a été détenu, peut-être, par des supérieurs devrait l'être par un petit groupe. La diversité semble intolérable. Ainsi reparaît dans une juste revendication la structure qu'elle critique justement.

Ou bien, toujours « c'est la faute à l'autorité ». Certes, par des mesures mesquines, par des précautions pour se défendre et par mille astuces pour noyer ou dévier leurs interlocuteurs, les responsables provoquent pareille réaction. Mais au-delà des attitudes personnelles, une logique est en cause qui rejoint une vieille observation : subtile ou violente, la « répression » sert d'alibi aux réprimés, comme leur « irresponsabilité » est à son tour l'incessant alibi de l'autorité. Là où la responsabilité n'est pas partagée, l'autre est toujours coupable de ce qui ne va pas. La société ecclésiale donne lieu, à cet égard, aux mêmes phénomènes que la société politique. L'accusation contre autrui dispense d'une participation.

Le déficit de médiations est sans doute la cause de ces égarements que provoque le fantôme de l'autorité. Ainsi, dans des communautés, les règles, les coutumes, les institutions acceptées de tous, constituaient hier des équilibres dont le fonctionnement contrôlait les initiatives excessives des supérieurs, palliait le cas échéant leur sottise et procurait des recours ou des marges de liberté.

Aujourd'hui, elles bougent et craquent. D'une constellation d'autorités, il ne reste souvent, seul vis-à-vis et seul recours, que le supérieur. Il se voit fixer pour rôle de réformer toutes les autres. On exige de lui qu'il approuve leur nouvelle définition. Pendant ce moment de transition, le pouvoir le plus contesté est aussi le plus grand. Il occupe tout l'espace, effectif ou imaginaire, de ce qui doit changer. Il est discuté, mais parce qu'on en attend trop, et cette attente ne peut être que déçue. La requête vacille donc entre l'agressivité et l'espoir.

Désignés comme les sorcières d'où vient tout le mal, mais aussi comme les exorcistes de l'inquiétude ou de la détérioration sociale, cibles et vedettes, accusés d'agir et d'être les thérapeutes qu'on exige, mais accusés aussi de ne pas remplir un rôle dont ils sont nécessairement incapables, bien des responsables tentent d'échapper. Ils se font trop modestes après avoir été jadis trop sûrs. Ils s'esquivent, se renvoyant les uns aux autres ce poids trop lourd, ou s'effaçant derrière le rideau de fumée d'un « dialogue ». Ils s'ouvrent des portes de secours avec les bureaux et les commissions. Leur impuissance croît avec leur vedettisation, à moins qu'elle soit le masque d'un pouvoir qui se cache mieux.

Caricature? Apologue plutôt. Il raconte ce qui se produit quand un langage ne résulte plus d'une collaboration de tous, quand une coupure entre autorités et assujettis se traduit nécessairement par la légende qui oppose des bons et des méchants — « l'autorité » et la « conscience » occupant tour à tour la bonne place. Cette mythologisation de l'autorité paralyse une histoire à faire en commun. Elle nous trompe.

En réalité, un travail s'impose, qui articule des tâches différentes, de sorte que, dans le groupe, les autorités aient d'une part la signification *fondamentale* d'être un cadre de références et, d'autre part, une localisation *particulière,* celle d'une fonction parmi d'autres [25].

Michel de CERTEAU

25. Un article prochain envisagera l'aspect historique du problème dans l'Eglise.

JUILLET 1969

ÉTVDES

15, R. MONSIEUR, PARIS-7e TÉL. 734.74.77 LE N° 5,50 F

Structures sociales et autorités chrétiennes *(suite)*

L'ARCHÉOLOGIE D'UNE CRISE

QUAND bien même lui refuserait-on le *droit* d'exister, la contestation de l'autorité est d'abord un fait. Elle existe, constatable aujourd'hui, après tant d'autres mouvements analogues repérables dans les lointains de l'histoire ou de la géographie, indices d'expériences neuves et d'équilibres qui changent [1]. Mais, parce qu'elle touche à des coutumes lentement chargées de fidélités et d'expériences, elle apparaît sous des couleurs redoutables. Ou bien prestigieuses. Nuée chaque fois inattendue, elle se lève à l'horizon d'un ordre établi, comme si elle allait obscurcir tout le ciel ou le laver pour un jour nouveau. Enveloppée de mirages et de fumées, elle suscite devant elle des craintes, des espoirs, des conflits et des tempêtes dont le bruit ne permet plus d'entendre les voix qu'elle annonce.

Même si les fantasmes réveillés par le mouvement font aussi partie de l'actualité, il est impossible de s'en tenir là. Substituer la légende à l'histoire, ce n'est pas seulement prendre ses passions pour la réalité et voir le diable dans tout ce qui n'est pas conforme au dieu qu'on s'est fait; c'est oublier que l'histoire réelle parle du Seigneur et que, depuis la Résurrection, il puisse entrer dans l'Eglise sans passer par les portes communes [2]. Qui d'entre nous a le droit de refuser les exigences de consciences chrétiennes, de fermer la

1. L'histoire et la sociologie religieuses accordent une place croissante à ces mouvements, à leurs resurgences et à ce qu'ils apprennent des sociétés où ils se produisent. Cf., par ex., *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle*, Mouton et C°, 1968 (cf. *Etudes*, mars 1969, p. 461); les travaux sur les messianismes (cf. *Etudes*, avril 1969, pp. 608-616); le numéro « Phénomènes religieux et sociologie de la protestation », des *Archives de sociologie des religions* (n° 24, juil.-déc. 1967, pp. 17-81).

2. Cf. *Jean* 20, 19-26.

bouche aux questionneurs pour les effacer d'une discussion publique, de priver ainsi l'Eglise d'échanges nécessaires à la véracité de son témoignage et de restreindre l'expression de la foi authentique aux affirmations de quelques-uns? D'ailleurs, par une ironie de l'histoire, cette espèce d'intransigeance dépend de ses « adversaires » en prenant pour vérité le contre-pied de leurs positions.

La confession de la foi ne saurait être emprisonnée dans une alternative : autorité objective ou question de conscience? Prendre au sérieux les termes d'un problème, ce n'est pas nécessairement les prendre à la lettre.

Il importe donc de percevoir comment ce problème est *devenu* critique et ce qu'il nous apprend d'une situation *globale*. Telle qu'elle se présente, interrogation qui navigue dans une littérature déjà immense et qui se déplace avec les formes de l'expérience, la « crise » actuelle est un « signe de ce temps » : un aboutissement après un demi-siècle de lente préparation, un seuil aussi et un commencement nouveau dans un travail jamais fini. Pour comprendre l'*importance* de l'étape maintenant ouverte, et qui la *caractérise*, un bref rappel de son archéologie récente est nécessaire [3].

3. De l'abondante bibliographie consacrée à ce sujet, il est évidemment impossible de faire mention ici, d'autant qu'il y a peu de vues d'ensemble.

UN DEMI-SIÈCLE DE « PRIMAUTÉ DU SPIRITUEL »

La crise de l'autorité religieuse vient au terme d'un long mouvement d'*intériorisation*, également notable dans les institutions, la pensée et l'action depuis quarante ans [4]. Au XIXe siècle, les chrétiens étaient constitués en associations qui liaient la défense d'une tradition et de la foi à celle d'une politique. L'épiscopat entend « restaurer la coopération de la politique humaine à l'édification de la cité de Dieu [5] ». La géographie religieuse recoupe pendant longtemps celle des appartenances socio-politiques. L'expression de la foi est indissociable du groupe social qui la permet et la maintient. Il faudra la coupure de 14-18 pour ébranler ces adhérences au nom d'autres solidarités et d'autres problèmes.

A cet égard, les années 1926-1930 représentent une

4. Il reste que les antécédents doivent être cherchés dans la grande crise qui, à la fin du XVIe et au début du XVIIe, marque l'ouverture des sociétés nationales laïques et modernes. Cf. J. LE BRUN et H. TÜCHLE, dans *Réforme et Contre-Réforme* (*Nouvelle Histoire de l'Eglise*, t. III), Seuil, 1968, pp. 232-434.

5. Jacques GADILLE, *la Pensée et l'action politiques des évêques français au début de la IIIe République. 1870-1883*, Hachette, 1967, t. I, p. 142.

date décisive. Naguère déjà, Adrien Dansette y voyait un « tournant capital pour l'Eglise catholique en France » [6]. L'historiographie récente le confirme. Un clivage s'instaure alors, qui fait passer du « temporel » au « spirituel » les forces et les doctrines. Un titre est le drapeau de ce mouvement, et sa date en fixe le commencement : *Primauté du spirituel,* de Jacques Maritain, en 1927. Un autre aussi, qui indique, entre les phénomènes contemporains, des similitudes plus fortes que les oppositions de groupes : la revue *Esprit,* fondée en 1932.

En effet, les unités « chrétiennes » constituées au XIXe siècle pour le « maintien » de la foi (un parti « traditionaliste », les congrès de la « science catholique », le « mouvement social chrétien », etc.) se sont brisées selon des options sociales, politiques, culturelles qui se partagent les croyants. Les répartitions sociales divisent entre eux les citoyens en fonction de critères étrangers à leurs appartenances religieuses. L'unité de foi doit trouver un autre type d'expression. Aux associations fondées sur une cohérence tout à la fois doctrinale et socio-politique, se substitue donc un autre modèle, « spirituel ». Alors que la surface du pays était découpée selon une géographie de « forces » parmi lesquelles les chrétiens devaient compter et pouvaient se compter, le tri qui s'effectue entre spirituel et temporel postule que les rassemblements religieux ne font plus nombre avec les autres. En deçà d'engagements opposés, au-dessous de théologies successives ou contraires, elle pose entre chrétiens un « essentiel » lié à un enracinement dans des origines communes. Ainsi s'amorce le mouvement qui, de plus en plus ramené à ces deux thèmes — « l'essentiel », « les origines » [7] —, sera acculé à définir la doctrine à partir d'une connaissance historique des *sources,* ou inversement à trier ces documents anciens d'après un *essentiel* donné dans l'expérience présente.

Dans ce mouvement, la distinction entre spirituel et temporel a un rôle opératoire. Elle vise à discerner, c'est-à-dire à dissocier le spirituel de ce qui le compromet. Contrairement à ce que nous en pensons aujourd'hui, c'est alors une arme de dissuasion tout autant que la reconnaissance d'une situation de fait. Elle signifie que l'expression de la foi ne dépend pas d'inféodations politiques ou sociales; que l'expérience spirituelle est compatible avec une variation de sys-

6. Adrien DANSETTE, *Destin du catholicisme français. 1926-1956,* Flammarion, 1957, p. 5.

7. Il faut remonter au courant moderniste pour voir apparaître le rôle (désormais décisif) de ces deux thèmes qui traduisent également la volonté de *faire un tri* dans les sociétés ou les théologies catholiques du temps pour en retenir seulement la vérité qu'elles portent. Il s'agissait en somme d'entreprendre une exégèse *spirituelle* de manifestations trop *temporelles.* Cela sous deux formes complémentaires : la positivité, rejetée dans le *passé* (là où elle était encore « pure »), était du ressort de la critique historique; le fondamental enfoui sous les « systèmes » idéologiques ou sociaux, était l'émergence d'une expérience *collective et mystique.* Le vocabulaire des documents analysés par Emile POULAT (*Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste,* Casterman, 1962) est éloquent. L'histoire qui a suivi la guerre a été sourdement habitée et déterminée par les « inventions » modernistes.

tèmes historiques (intellectuels ou institutionnels); que les compartimentations socio-religieuses ne sont pas identifiables au flux mobile de la vie. Finalement, la communauté — celle du « milieu » (ouvrier, étudiant, rural, etc.) ou, plus largement, celle de l'« humanité » entière — est habitée par un *dynamisme vital;* les expressions visibles n'en sont que les surfaces. Ces émergences renvoient donc à un essentiel intérieur, à une authenticité renfoncée dans l'invisible : un répertoire de comparaisons biologiques évoque le rapport de cette vie avec ses diverses explicitations. A la primauté du *spirituel,* correspond la notion universelle d'un *vécu* profond.

Cette « spiritualisation » prend bien des formes. De la « conquête » sociale, on passe à la « conquête » apostolique (aux débuts de l'Action Catholique) et, de celle-ci, au « témoignage », qui ne va plus d'un groupe vers d'autres groupes, mais d'une expérience vécue à sa manifestation. De même, la politique catholique se désarticule pour donner le jour soit à la reconnaissance d'un « ordre » politique autonome, distinct d'un « ordre » spirituel (J. Maritain), soit, dans le champ « ouvert » de la laïcité, à une diversité d'« engagements » librement articulés sur un « esprit » chrétien (E. Mounier).

La réflexion théologique suit un même parcours. L'ecclésiologie fondée sur une cohérence et une permanence des institutions se mue en une théologie du « corps mystique », ou recule peu à peu devant les progrès d'une « pneumatologie ». A l'affirmation d'une stabilité objective des structures ou des théologies, succède une analyse des distorsions ou des discontinuités entre périodes, et le recours à une continuité vivante dans les nappes intérieures du « sentiment religieux ». Bientôt, « l'union des Eglises », rapprochement entre corps et hiérarchies, se voit remplacée par « l'œcuménisme » qui les rapporte et les confronte au même Esprit, à un universalisme de la foi, à une communion spirituelle et à une origine commune [8]. La controverse entre religions débouche sur les débats autour de la « mystique naturelle »...

Quelques œuvres caractéristiques jalonnent ce vaste mouvement. *La Religion extérieure* était naguère récusée par Tyrrell (1902), prophète trop méconnu chez qui apparaissent les grands thèmes d'un temps nouveau [9].

8. C'est dans l'œcuménisme qu'apparaît le mieux et qu'a été théologiquement le plus élaborée l'articulation entre un certain relativisme des institutions objectives et, d'autre part, le recours à une *expérience fondamentale* commune et à des *origines historiques* identiques. Cf. R. PAQUIER, « Des théologies confessionnelles à une théologie œcuménique », dans *Verbum Caro,* 1948, pp. 3-14; G. TAVARD, *Petite histoire du mouvement œcuménique,* Fleurus, 1960, surtout pp. 145-156 (« Œcuménisme spirituel », titre qui reprend celui du grand livre consacré par M. Villain à l'abbé Couturier en 1957); G. THILS, *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique,* Louvain, 1955, surtout pp. 227-248; etc. La perspective d'une « foi commune » pose le problème de « la relation entre la visibilité de l'Eglise et son invisibilité » (J. BOSC, *la Foi chrétienne,* P.U.F., 1965, p. 84). Elle rejoint par un autre biais la distinction entre spirituel et temporel.

9. *Lettres à un professeur d'anthropologie,* Nourry, 1908, pp. 27-29, 61-81, etc., qui disent les exigences et les apories qu'elles rencontrent; ou *Suis-je catholique?* Nourry, 1908, pp. 177-194.

Bientôt *la Religion personnelle* du P. de Grandmaison (1927) renvoie des groupes et des systèmes catholiques à l'option spirituelle des croyants. *La Métaphysique des saints* (1928), chère à Henri Bremond, oppose aux rigidités des divisions intellectualistes, sociales ou moralisantes, le « fond » obscur, inaccessible et universel, dont toute vie mystique témoigne[10]. Dans ses grandes visions cosmiques, le P. Teilhard de Chardin donne à tout phénomène une réalité spirituelle qui est à la fois son sens et son avenir.

10. Cf. M. de CERTEAU, *la Métaphysique des saints. Une interprétation de l'expérience religieuse moderne* dans *Entretiens sur Henri Bremond*, Mouton & C°, 1967, pp. 113-150.

ENTRE L'HUMAIN ET L'ÉVANGÉLIQUE

Peu à peu, par des cheminements complexes, sous la forme de distinctions subtiles, les institutions se décollent d'une vérité « mystique »[11]; elles l'attestent pendant un temps, mais elles la compromettent, elles la trahissent aussi en la découpant dans des cadres rigides ou en la recouvrant d'une carapace utile et provisoire. Cette interprétation vise à les défendre encore, mais elle les rend de plus en plus problématiques. Il devient progressivement plus difficile de comprendre le sens des affirmations ou des décisions des « autorités établies », dès là que l'apôtre rapporte un éventail d'actions et de choix possibles à l'insondable du vécu, ou que le théologien voit dans le paillettement indéfini de l'histoire la prodigieuse richesse d'un indicible.

11. *Mystique* est d'ailleurs l'un des maître-mots de l'époque.

Ces conceptions ne sont pas des créations arbitraires. Elles rendent compte d'une situation de fait. Il ne dépend pas des croyants que les structures ou les doctrines ne puissent plus être lues immédiatement comme chrétiennes, et qu'elles s'inscrivent, à titre de forces sociales ou d'événements culturels, dans l'expérience générale d'une société hostile ou étrangère à la religion. Mais si la réflexion et l'action abandonnent la défense d'unités visibles pour s'appuyer sur une unité « spirituelle », de quelle manière formuler rigoureusement le rapport entre l'extérieur et l'intérieur, entre le superficiel et le profond, entre le multiple et l'unité? Problème bien des fois débattu dans l'apostolat ou en théologie, à propos du « temporel » (avant guerre), de « l'incarnation » (pendant et après la guerre), ou du « surnaturel » (1946-1950). Comment articuler ensemble le rationnel et le vécu, l'institutionnel et le mystique?

Avec son génie pour saisir les pensées agiles sous la mouvance d'un présent, le P. de Lubac donna son nom au problème : *Histoire et Esprit* (1950). La conjonction *et* porte ici tout le poids de la question.

Mais l'évolution se poursuit. Dans la mesure où le « temporel » conquiert tout le terrain, où les institutions mêmes qui étaient tenues pour « spirituelles » (le rassemblement liturgique, l'Action catholique, les aumôneries, etc., mais également les œuvres théologiques, les documents de spiritualité, etc.) relèvent aussi de la psychologie, de la sociologie, d'une analyse politique ou historique, l'*histoire* s'identifie à l'*humain.*

De la même manière, non plus comme réalité objective, mais comme vérité fondamentale et source vitale de l'expérience, l'*esprit* bientôt peut s'exprimer sous la forme d'une solidarité « humaine ». De ses origines religieuses (un Dieu unique), ne subsiste que l'idée d'une *unité* humaine. Chez bien des croyants, le « spirituel » n'a, pour se désigner, que ce qui est profondément *humain :* le sens de la justice, l'affrontement de la mort, le respect de l'autre, le courage de s'accepter, etc.

Il faut pourtant quelque part une signification propre donnée à cette solidarité. La référence *évangélique,* hier instrument d'un réformisme nécessaire et d'un discernement critique, apparaît sous un jour plus positif, comme le *donné* initial *et* spirituel. Mais la conjoncture sociale et scientifique exerce sa contrainte. Un effacement relatif des structures ecclésiales se manifeste aussi dans la nécessité de s'appuyer sur autre chose qu'elles, et de revenir aux sources. L'accès à celles-ci est commandé par la connaissance historique. L'authenticité, ainsi placée aux origines, sera définie par une recherche scientifique (ou sa vulgarisation) : d'où le primat accordé au texte, d'où l'effet de distanciation que produit son morcellement par l'analyse technique [12] ou son insertion dans une mentalité lointaine [13]. De ce point de vue, la source primitive s'éloigne dans le temps — l'ampleur de cet éloignement se mesurant à la somme de connaissances nécessaires pour le surmonter et au respect qui leur est dû. Bien plus, liée à la possibilité de rejoindre une réalité historique derrière les textes, la vérité évangélique semble enfermée sous les couches néotestamen-

12. Fragmentation en péricopes, déplacement des séquences en fonction de doublets ou d'analogies, réorganisation des récits dans le cadre des « formes littéraires » antérieures, lectures selon le filon des « thèmes » ou des vocables, etc. : un travail exégétique modifie profondément non seulement la *lecture* du texte — et donc le texte —, mais aussi le *comportement du croyant* devant cette nouvelle organisation du texte.

13. D'où l'impossibilité d'une lecture immédiate : l'exégète devient un *sas* nécessaire entre le lecteur et le livre, et, par là, un espace de temps s'élargit entre eux. La médiation d'un *savoir* nécessaire fait prendre conscience d'une solution de continuité entre le passé (évangélique) et le présent (du chrétien).

taires : partiellement perdue, partiellement incompréhensible, partiellement détenue, non plus par une Eglise mais par des savants.

Si la voie de l'histoire s'avère complexe et décevante, si par ailleurs l'essentiel doit être *esprit*, c'est-à-dire *vie*, n'est-on pas autorisé, voire obligé, à faire un tri dans le texte évangélique? Laissant les éléments culturels étrangers, on retiendra seulement les principes fondamentaux, ceux qui sont conformes à une expérience présente. Ce n'est plus le savoir, c'est le vécu qui devient le critère.

Entre *l'humain* et *l'évangélique*, les relations se retournent, mais la tension croît. Le sens spirituel des croyants est assez vrai pour refuser les fixations. Mais comment lui trouver un langage adéquat? Il est impossible d'identifier au *texte* l'*esprit* chrétien, d'en tirer directement une politique et une éthique actuelles, ou d'en faire le lieu exclusif de la prière [14]. On ne saurait non plus tenir la radicalité humaine d'une expérience pour la pierre de touche décisive en vue d'un découpage à opérer dans l'Evangile entre le « véridique » et le « périmé ».

Ces deux registres de l'expression chrétienne — l'*humain* (culture, structure, sciences, expérience) et l'*évangélique* (l'Esprit de Jésus donné avec la vérité historique à retrouver dans un texte) —, l'*herméneutique* reçoit aujourd'hui pour tâche de les réconcilier, et par là de déterminer un sens *chrétien*. Tâche écrasante. D'un type nouveau, ce travail doit endosser les problèmes les plus graves de l'ecclésiologie. Il risque de laisser à tout le réel son autonomie, de se contenter d'adjoindre un « surcroît de sens » « évangélique » à une pensée et à une action « humaines » déjà organisées selon leurs propres normes [15]. Ce serait une simple juxtaposition. Une autre direction se précise : un événement de la parole et la réponse qu'elle reçoit fourniraient une définition commune à la foi apostolique et à la nôtre. Une théologie se construit sur le rapport de la *parole* et de la *décision* [16].

14. On voit se multiplier les chrétiens qui, au nom d'une réaction saine, récusent une nouvelle «politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte » (révolutionnaire ou conservatrice, peu importe de ce point de vue), une morale (sexuelle, par ex.) reposant sur quelques citations néotestamentaires, etc. Un sens analogue des médiations nécessaires provoque également une résistance vis-à-vis du monopole exclusif trop souvent accordé à la « méditation d'Evangile » parmi toutes les formes de prière; ou bien, pour avoir identifié l'oraison à ce qui n'est qu'une des « manières de prier », d'autres en viennent à penser qu'il leur est devenu impossible de prier.

15. On ne saurait, en effet, admettre que la foi soit dissociable d'un acte (ou d'une *praxis*) et qu'elle puisse se réduire à la *lecture* (avec un *regard* nouveau) d'une réalité déjà faite ou d'une histoire autonome. Sous cette forme, le « surcroît de sens » ajouté par la foi ne serait qu'une étiquette, finalement inutile.

16. Cf. René MARLÉ, « Foi et interprétation. Un mot magique : herméneutique », dans *Etudes*, mai 1969, pp. 669-682; et surtout « Théologie protestante », dans *Recherches de science religieuse*, t. LV, 1967, pp. 257-287.

SENS CHRÉTIEN ET COMMUNICATION SOCIALE

Dans la pratique comme dans la théorie, les critères d'une décision chrétienne n'en restent pas moins néces-

saires, ne serait-ce que pour savoir *à quoi* peut répondre une conduite chrétienne, et *comment reconnaître* aujourd'hui la parole à laquelle il faut se convertir. Relativiser les contenus, ce n'est pas supprimer tout contenu; souvent, c'est s'accorder seulement le pouvoir de le définir soi-même.

Finalement, hier et aujourd'hui, qu'est-ce qui est « évangélique »? Une affirmation sur ce sujet central suppose qu'on ait élucidé bien des questions : la relation de la Parole de Dieu avec les textes évangéliques auxquels l'Evangile véritable n'a jamais été identifié; notre relation présente avec les documents venus de ce passé apostolique qui s'inscrit, comme tout autre, dans un système de structures sociales et d'« images » mentales d'un autre âge [17]; la relation, enfin, qu'entretiennent entre eux tant d'« évangélismes » dispersés au cours de l'histoire chrétienne ou représentés aujourd'hui par des groupes différents.

La *communication* resurgit partout, forme générale des divers problèmes que pose la détermination des critères évangéliques : communiquer entre nous, communiquer avec le passé. C'est sous cette modalité que se présente, lieu unificateur, nécessaire et énigmatique, l'autorité de l'Ecriture. Il ne suffit plus qu'elle soit ancienne [18]. Elle n'est plus créditée par ce passé qui, hier, permettait la critique du présent. Il faut qu'elle soit intelligible et fondatrice d'une communion d'où l'histoire ne peut être exclue. Elle est le secret, difficile à élucider, de ce qu'expriment, en termes trop hâtifs, des langages qui se croient seulement « humains ». La communication n'est-elle pas, en effet, la garantie attendue, et supposée un peu vite (si on s'en tenait à ses affirmations) de l'expérience qui se dit *humaine?* N'est-elle pas l'objet de la revendication qui exige une solidarité avec le « monde », une justice entre hommes, un dialogue entre groupes ou nations? Et d'une manière ou de l'autre, elle réclame des signes effectifs, sociaux ou théoriques.

Un lent processus a libéré l'expérience *chrétienne* de ses déterminations *socio-politiques,* mais l'a portée vers un recours « mystique », et peu à peu vers le silence; il a dissocié des langages *culturels* un sens *spirituel* aujourd'hui en quête de repères adéquats; il a, de ce

17. Cf. par ex. J. M. CAMERON, *Images of Authority,* New York, 1967.

18. Karl BARTH a montré qu'à l'origine de la théologie réformée, l'autorité dans l'Eglise semble avoir été une instance dont « la supériorité tient essentiellement à l'ancienneté », mais que l'ancienneté n'était qu'une manière de formuler la priorité de la Parole sur la libre obéissance de l'Eglise (*Dogmatique,* 1er vol., t. II, 1955, pp. 83-87).

fait, amenuisé la possibilité de reconnaître le rapport entre la vérité *vécue* et les « autorités » *objectives.* Par là, il a pourtant rendu d'autant plus nécessaire l'existence de signes communs entre les réponses que des croyants donnent à l'événement de la Parole. Le problème du *sens* et celui de la *communication,* indissociables, restaurent l'urgence d'autorités, soit au titre de représentations communes, soit au titre de critères qui autorisent à désigner comme « chrétienne » une expérience personnelle ou collective. Aussi bien, cette urgence suscite les petits groupes de chrétiens qui tentent aujourd'hui d'articuler leur foi grâce à une communication. Ne pouvant y parvenir ni sur la base étroite du texte évangélique, ni dans le cadre (trop lâche ou brisé) d'un répertoire d'autorités véritablement universelles, ces petites communautés de réflexion et d'action élaborent un langage à partir de références croyables et de signes de reconnaissance élucidés en commun.

Certes, l'Eglise fournit des lois, des « confessions » et des lieux de rassemblement. Mais, alors même que ces signes sont reçus comme porteurs d'une vérité, on ne sait plus dire laquelle, ni comment. Après un demi-siècle de « primauté du spirituel », le prophétisme, l'évangélisme, ou la pneumatologie qui en résultent (par suite d'une évolution générale) rendent très difficilement *pensable* et représentable le rapport qu'entretiennent des institutions publiques avec le sens vécu, des lois promulguées avec les exigences de la conscience, des doctrines avec le mouvement nocturne et silencieux d'itinéraires pourtant inspirés par un « irréductible » de la foi. A cette tâche, une réflexion théologique sur les autorités chrétiennes doit s'ajuster, référant à un *acte* de la foi la *communication* entre l'histoire d'hier et les expériences d'aujourd'hui.

Michel de CERTEAU

AOUT - SEPTEMBRE 1969

ÉTVDES

15, R. MONSIEUR, PARIS-7ᵉ TÉL. 734.74.77 LE N° 5,50 F


Revue
d'histoire moderne
& contemporaine

UN ESSAI DE PSYCHO-HISTOIRE : PORTRAIT D'UN JEUNE RÉVOLUTIONNAIRE, LÉON TROTSKY

L'étude de Steven Englund et Larry Ceplair sur Trotsky s'inscrit dans une tradition nord-américaine où la biographie a été depuis longtemps un lieu de rencontre entre l'histoire et la psychanalyse. Dans sa thèse (La pénétration de la psychanalyse en France et aux U.S.A., *Paris, 1955), Ann Parsons le notait, et cela apparaît avec évidence dans le* Freud and the Americains *(New York, Oxford University Press, 1971) de Nathan G. Hale Jr. Comme à la permanence des « vies » dans l'histoire des États-Unis, il faut sans doute rattacher ce fait aux relations étroites des psychanalystes américains avec la première génération psychanalytique de Vienne ou de Budapest, très intéressée par les biographies des « grands hommes » (cf. la correspondance de James Jackson Purnam avec Freud et Ferenczi, entre 1909 et 1914, in* James Jackson Putman and Psychoanalysis, *Harvard University Press, 1971).*

Depuis, les biographies historiques et psychanalytiques se sont multipliées, particulièrement axées sur les problèmes d'identité et de conflit avec le groupe. Celle que Erik H. Erikson a consacrée à Luther (Young Man Luther, *New York, 1958) est la plus connue en France, mais elle fait partie d'une série qui a donné lieu à des examens théoriques globaux par John A. Garraty* (The Nature of Biography, *New York, 1957), Philip Rieff* (Freud, the Mind of the Moralist, *New York, 1959) ou Cushing Strout (« Ego psychology and the historian », in* History and Theory, *7, 1969, pp. 281-296). Des cours et des colloques ont même été consacrés à ce « genre » historique. Par exemple, au département d'histoire de Berkeley par le professeur Jack Fitzpatrick. Si l'intervention de la psychanalyse en histoire s'étend aujourd'hui aux structures communautaires (depuis John Demos,* A little Commonwealth, *New York, 1970), aux organisations familiales (cf. Lloyd Demause,* The History of Childhood, *New York, 1794), etc., la biographie reste un terrain privilégié.*

L'étude de Steven Englund et Larry Ceplair, en ouvrant un jour nouveau sur la vie de Trotsky, a aussi pour intérêt de retourner la psychanalyse vers celui qui en a été un partisan (cf. Trotsky, Littérature et révolution, *pp. 379-383, textes de 1923 et 1926-1927), avant que, à partir de 1933, se marque l'hostilité du marxisme soviétique à l'égard du freu-*

disme (cf. J. Wortis, La psychiatrie soviétique, *Paris, 1953, pp. 90-101 et Wulff, « Die Stellung der Psychoanalyse in der Sowjet Union », in* Psychoanalytische Bewegung, *1930).*

Michel DE CERTEAU

Cette étude ne ressemblera pas à un voyage organisé à travers les marécages d'une névrose individuelle. Elle tentera de proposer une explication plus cohérente et plus consistante que celles qui ont été jusqu'à maintenant proposées de la manière dont Léon Trotsky, personnage hors du commun mais cependant animé par des besoins tout à fait communs, utilisa le milieu dans lequel il se trouvait pour satisfaire ces besoins. Nous pensons que la vie de Trotsky fut un ensemble dont une analyse fondée sur la psychologie du moi positif permettra de décrire les lignes de force. Notre exposé suivra Léon Davidovitch Bronstein-Trotsky de son enfance à Ianovka jusqu'à son affirmation comme militant révolutionnaire à vingt-six ans, en 1905.

Au départ, nous avons fondé notre analyse sinon uniquement, du moins essentiellement sur l'autobiographie de Trotsky, *Ma Vie*. Tout en pensant, avec Isaac Deutscher, que cette œuvre suit scrupuleusement la vérité, nous avons senti le besoin de procéder à des recoupements, surtout vers la fin de notre travail ; malheureusement, aucune source ne pouvait retrancher ni ajouter quoi que ce soit aux propos tenus dans *Ma Vie*. Nous avons essayé de limiter notre excessive dépendance vis-à-vis de l'autobiographie de Trotsky en nous en tenant aux considérations non politiques qui concernent l'enfance et la famille : nous y avons trouvé l'essentiel de notre matériel concernant les origines de l'ambivalence psychologique du jeune Bronstein.

Ianovka, 1879-1888. L'ambivalence, une malédiction.

Selon le vocabulaire freudien traditionnel, le terme d'ambivalence désigne un instinct (sexuel, par exemple) qui se manifeste par des manières contradictoires et cependant liées de se comporter face à un objet donné. Nous élargirons cette conception : un enfant subit la malédiction de l'ambivalence lorsqu'il est confronté à un entourage immédiat (en général ses parents) qui attend de lui qu'il joue tour à tour des rôles contradictoires et cependant liés les uns aux autres. L'ensemble des événements déroutants causes de l'ambivalence (qu'Erikson désigne comme la malédiction [1]) doit se produire à un âge où le moi de l'enfant n'est

Les auteurs tiennent à remercier pour leurs critiques les membres du séminaire interdisciplinaire de l'Université d'Edinburgh auxquels fut présentée la première version de ce travail, le 15 décembre 1971. Leur reconnaissance va tout spécialement aux Prs Nicolas Phillipson, Peter Leowenberg, Bruce Nazlish, Robert Tucker, Hervey Goldberg et Michel de Certeau, ainsi qu'aux traductrices Georgine Oliver, Véronique de Montrémy et Camilla McCaslin.

1. Erik H. ERIKSON, *Gandhi's Truth*, New York, W. W. Norton & Co., Inc., 1969, pp. 128-129.

pas encore assez solide pour rejeter l'aspect apparemment contradictoire du comportement que ses parents adoptent à son égard et se trouve obligé d'assimiler en même temps le neuf et l'ancien. Privé de toute autre forme de compréhension ou d'approbation, le jeune enfant ne peut qu'accepter les changements par lesquels passent les attentes de ses parents à son égard. Il importe de se souvenir que le besoin de maintenir un sentiment de cohérence personnelle fait que les plus anciennes (chronologiquement parlant) intériorisations des attentes parentales, ayant déjà prouvé leur utilité pour guider le comportement et gagner l'approbation, ont une position plus stable dans la structure psychique des individus que les intériorisations ultérieures[2].

Le développement de l'enfant affligé d' « ambivalence » sera caractérisé par la recherche d'une « identité », c'est-à-dire d'une direction motivée qui unisse la notion qu'il a de son passé historique avec les exigences, à la fois extérieures et intériorisées, de la société qui l'entoure. Cette « identité » devra satisfaire les deux rôles ou la totalité des rôles qu'on s'attend à lui voir remplir.

En 1879, David et Anna Bronstein quittèrent leurs familles juives et leur village pour s'installer dans une ferme isolée à Ianovka. Rompant avec leur milieu d'origine, ils abandonnèrent la pratique religieuse et les contacts quotidiens avec d'autres juifs. Ils mirent toute leur énergie à réussir l'exploitation de leur ferme pour montrer qu'ils avaient eu raison de renoncer aux voies traditionnelles. Ainsi cette tension spécifique que l'homme juif ressent entre le désir d'obéir à la loi du *Shtetl* et la volonté de suivre son libre arbitre (tension évidente chez des hommes comme Rappoport[3] ou chez le biographe de Trotsky, Deutscher[4]) ne trouva pas à se faire jour chez le jeune Bronstein. La « judéité » ne survivait, chez les Bronstein, que sous son aspect socio-économique ; elle s'exprimait, chez David, par une quête inlassable de la réussite que traduisait son acharnement à diriger la vie de ses enfants, surtout celle de ses fils. Comme nous le verrons, cet acharnement tient une place centrale dans notre problématique.

Quatre des huit enfants Bronstein moururent en bas âge ; les survivants n'eurent pas droit à une grande attention[5]. David et Anna ne leur refusaient ni tendresse ni soins, mais « la vie à Ianovka était entièrement réglée par le rythme du travail agricole »[6]. Les premières années de Léon Davidovitch, fils cadet, ne furent pas particulièrement solitaires, mais ses parents s'occupèrent peu de lui. S'il avait été le fils aîné, l'ambivalence psychique qui marqua sa vie ne se serait peut-être pas consti-

2. Norman B. RYDER, « The Cohort as a Concept in the Study of Social Change », *American Sociological Review*, 30 (décembre 1965), p. 852.

3. Pour ces renseignements sur cet aspect de la vie de Rappoport, les auteurs sont très reconnaissants envers le Pr Harvey Goldberg, dont *La vie de Charles Rappoport* va bientôt paraître.

4. Voir l'introduction de Tamara DEUTSCHER, au *The Non-Jewish Jew and Other Essays*, par Isaac DEUTSCHER, New York, Hill & Wang, 1973.

5. Léon TROTSKY, *Ma Vie*, Paris, Gallimard, 1953, pp. 17, 31, 36.

6. *Ibid.*, p. 34.

tuée : le rôle de continuateur du père qu'on lui eût alors fixé n'aurait pas varié. Fils cadet, il fut d'abord soumis à de moindres exigences (aller à l'école, être bon élève), put se laisser aller à son imagination, explorer librement le monde de la ferme.

En 1886, à sept ans, il fut envoyé à l'école près de Ianovka. Il apprit à lire, à écrire. « A peine maître de l'art d'écrire, je fus aussitôt séduit par cet art. »[7]. Il se sentait pourtant vulnérable sur ce plan et ne montrait ses travaux à sa famille que quand il y était contraint[8].

Peu après le début de sa scolarité, le cadre des rapports familiaux se transforma. Déçu par les échecs scolaires de son aîné, David, qui entendait sa femme et sa fille vanter les talents littéraires de Léon, reporta sur ce dernier toutes ses ambitions. Après avoir vécu sept années comme cadet sans obligations, Léon se trouva promu au rang d'héritier présomptif[9]. David lui marqua une attention soutenue ; après une période de relative indifférence, Léon aurait pu trouver là une sorte de gratification et cela aurait été le cas si David avait revu ses ambitions en tenant compte de la personnalité de son cadet. Malheureusement, David se montra brutal et autoritaire. L'enfant fut privé des relations qu'il avait jusqu'alors entretenues librement avec les ouvriers agricoles. Un jour où le jeune garçon s'était introduit à l'office pour transcrire les monologues d'une troupe théâtrale qui passait à la ferme, David intervint et le renvoya brusquement dans sa chambre. « Inconsolable, je pleurais tout l'après-midi »[10] : l'enfant sentait qu'on brisait sans explication son indépendance. Même l'aspect valorisant des interventions de David eut de fâcheux effets. Désireux de faire étalage des dons de son fils, le père réclamait à Léon des récitations publiques devant les voisins qui lui étaient pénibles :

> On me demandait de lire mes vers devant les visiteurs. C'était un tourment, c'était pénible. Je refusais. On cherchait à me persuader, d'abord d'un ton caressant, puis avec une certaine irritation, puis par des menaces. Souvent, je m'enfuyais. Mais les anciens savaient exiger. Le cœur battant, les larmes aux yeux, je lisais mes vers, honteux des passages que j'avais empruntés ou des mauvaises rimes[11].

Cet épisode enfantin désigne le « souvenir-écran » qui marque l'ambivalence psychique de Trotsky, c'est-à-dire la « malédiction » liée à un aspect de l'enfance ou de la jeunesse caractéristique d'un compte qui ne peut jamais être soldé et reste une dette vitale pour toute l'existence[12]. L'approbation de ses parents qu'il avait obtenue pendant les sept premières années de sa vie en développant à sa guise ses dons personnels lui était retirée ; sa créativité, fondée sur le développement d'une imagi-

7. *Ibid.*, p. 60.
8. *Ibid.*, pp. 60-61.
9. *Ibid.*, p. 97.
10. *Ibid.*, p. 61.
11. *Ibid.* Voir aussi Max Eastman, *Léon Trotsky : The Portrait of a Youth*, New York ; Greenberg, Publisher, Inc., 1925, p. 13, pour d'autres exemples des épreuves émotionnelles que ces auditions ont fait subir à Léon.
12. Erikson, p. 128.

nation précoce et sur l'ouverture au monde de la ferme, devenait maintenant une source de conflit avec la personne qui, jusque-là, lui avait marqué son adhésion.

La relation clé était, en effet, celle qui se nouait avec le père. Anna ne se montrait pas indiscrète comme son mari, elle évitait de dérouter son fils. Ce fut le père qui imposa la confusion des rôles et l'ambivalence qui en résulta. Les étapes cruciales dans la vie de Léon correspondront, désormais, à des épreuves de force avec son père (ou avec des substituts paternels) et leur issue dépendra de sa capacité à dépasser ces oppositions.

Au fil des années, le conflit du père et du fils changera de forme sans rien perdre de sa violence ; désormais, les deux hommes étaient liés par un rapport frustrant : David, affectueux, mais agressif, possessif, irritant, manifestait à l'égard de son fils une ambition excessive tandis que Léon, profondément désireux d'obtenir l'approbation paternelle, déchiré entre les rôles qu'on voulait lui faire jouer, essayait de les assumer sans rompre l'unité de son moi.

Odessa, 1888-1896. Premiers renforcements du moi.

> La dualité des influences exercées sur moi par la ville et la campagne marque toute la période de mes études. En ville je me sentais en rapports avec les gens de façon beaucoup plus régulière... Au village, mon caractère était moins égal, plus tracassier [12].

Les ambitions de David entraînèrent l'envoi de Léon dans une école éloignée alors qu'il n'avait que neuf ans. Les sept années passées dans la famille Spentzer, à Odessa, marquèrent une trêve ; éloigné de son père, le jeune garçon vécut dans une famille stable qui lui révéla un autre monde, largement ouvert aux préoccupations intellectuelles et qui approuvait ses efforts d'auto-affirmation sans jamais chercher à le contraindre. Max Eastman, qui connaissait les Spitzer, les trouvait « aimables, calmes, posés et intelligents » [13], c'est-à-dire tout ce que n'était pas le père. Bien des traits qui semblent caractériser le Trotsky de la maturité furent acquis à Odessa : le jeune garçon tomba « ardemment amoureux des mots », fut « ensorcelé par le théâtre » [14], acquit « le désir forcené de surpasser les autres et le besoin de réagir aux défis ou à la présence d'une personnalité qui le mette au défi » [15]. Il chercha à se montrer en représentation publique, ce qu'il détestait quand l'obligation lui en venait de son père.

Les retours à Yanovka, pour les vacances, ravivaient un conflit qui prenait une forme nouvelle à cause des habitudes que Léon avait prises. « Ces retours à la maison l'emplissaient de sentiments confus » [16] ; il souhaitait retrouver ses parents, surtout son père, pour raconter ses

13. EASTMAN, p. 12.
14. Isaac DEUTSCHER, *The Prophet Armed : Trotsky, 1879-1921*, London ; Oxford Paperbacks, 1970, p. 17.
15. EASTMAN, p. 18.
16. DEUTSCHER, p. 17.

succès et étaler les perspectives qui s'ouvraient à lui : « Mon père m'écoutait et riait beaucoup. Je décrivis le théâtre à ma mère et à mes sœurs, mais avec moins d'ardeur que pour mon père. »[17] Mais les occasions de conflit étaient nombreuses :

> [Mes] lunettes me donnaient un air d'importance. Ce n'est pas sans plaisir que je m'imaginais d'avance l'effet de mon arrivée, ainsi affublé, à Ianovka. Mais ce fut pour mon père un coup qu'il ne put supporter. Il crut à de la simulation, à de l'affectation et m'enjoignit catégoriquement d'ôter mes verres... Je dus me résigner, au village, à ne les porter qu'en cachette[18].

Un autre incident, celui de la faucille, met en évidence les « sentiments confus » de Léon :

> Dans mon uniforme, je me trouvais magnifique. Il fallait que je me pavane devant tout le monde. Mon père et moi nous nous rendions aux champs en voiture, au plus fort de la moisson.

David Bronstein prit la faucille d'un ouvrier en disant : « Voyons à quoi ressemble ce blé » ; il s'en servit très naturellement ; après son départ, Léon voulut l'imiter, mais sa maladresse provoqua les moqueries des moissonneurs : « Demande à ton père de t'apprendre ! », « va plutôt manger des gâteaux chez ta mère ! »[19].

Essayant de couper du blé en s'appuyant sur les connaissances acquises à Odessa, Léon se trouvait pris entre deux rôles. Un cadet aurait pu se permettre de rentrer à la maison affublé d'un uniforme et de passer sa journée à lire. Mais, en sortant de ce rôle, en s'efforçant de s'adapter aux catégories de jugement qui étaient celles de son père, il acceptait de jouer au fils aîné et il s'enfonçait dans sa propre contradiction.

Le conflit devint aigu à propos de l'avenir de Léon. Le vieux Bronstein voulait que son fils devienne ingénieur et gère la ferme ; Léon rêvait d'une carrière universitaire orientée vers les mathématiques pures, ce qui fut pour son père une immense déception[20].

Nikolaev et la Sibérie, 1896-1902. L'identité.

> L'année que je passais à Nikolaev [1896] fut celle d'une rupture dans mon adolescence car alors se posa pour moi la question de la place que j'avais à prendre dans la société des hommes[21].

Dans l'été qui précéda ses dix-sept ans, Léon quitta Odessa pour faire sa dernière année d'études secondaires à Nikolaev. En dehors de vagues formules sur les opprimés empruntées à son père, il n'avait guère d'idées politiques. « Ce fut une influence passagère qui l'engagea sur la route de la révolution. »[22] A Nikolaev, il logea dans une famille dont les fils

17. *Ma Vie*, p. 105.
18. *Ibid.*, p. 79.
19. *Ibid.*, pp. 106-107.
20. DEUTSCHER, p. 18.
21. *Ma Vie*, p. 108.
22. DEUTSCHER, p. 22.

avaient été marqués par le populisme des *narodniki*. Ils cherchèrent à influencer le nouveau pensionnaire qui « repoussa avec dédain leur utopie sociale »[23]. Cette manière de s'exprimer rappelle celle que son père employait souvent pour juger ses idées politiques. L'insistance de ses amis finit d'ailleurs par l'ébranler et il se rallia, en octobre 1896, à cette forme du socialisme russe.

Quel était l'état psychologique de ce jeune homme à ce tournant, le plus important par bien des points de tous ceux qui devaient l'amener à trouver son « identité » ? L'expérience d'Odessa avait fixé les principales lignes de force qui allaient l'orienter au long de sa vie : créativité intellectuelle et littéraire, facilité verbale, volonté de réussite. Ces tendances, primordiales pour le fils n'avaient qu'une valeur insignifiante pour le père. Un tel contraste ne commença à poser des problèmes que lorsque l'identité naissante du fils se trouva en conflit avec les projets de carrière du père. En éloignant Léon, David l'avait envoyé dans un monde qui lui faisait découvrir son profond besoin d'indépendance ; les retours à la maison avaient représenté un renouveau de cette situation impossible dans laquelle Léon cherchait l'approbation paternelle par des concessions incompatibles avec les aspirations de son moi profond. Comme nous l'a montré l'incident de la faucille, il savait qu'il n'accéderait jamais au rôle de fils aîné ; il se vit contraint de trouver une identité qui satisfît à la fois sa conscience aiguë de son moi et les attentes de son père. Tel sera toujours le moteur de ses successives synthèses créatrices.

A l'automne de 1896, Léon avait jeté les bases sur lesquelles il fondera plus tard cette synthèse. Mais pourquoi choisit-il la Révolution ? Si Alexandre Bronstein avait réussi à tenir son rôle de fils aîné, peut-être Léon se serait-il contenté d'être un écrivain ou se serait-il limité à des activités plus classiques. La confusion des rôles apparue à Ianovka aurait pu être résolue par une carrière intellectuelle (écrivain, professeur, théoricien...) si le changement de rôle qu'on exigeait de lui n'était pas intervenu et s'il n'avait pas été symbolisé (cf. le « souvenir-écran ») par un goût prononcé pour la « représentation ». La pratique révolutionnaire devint le moyen grâce auquel Léon put à la fois maintenir son indépendance et se libérer du conflit qui était impliqué dans cette affirmation d'indépendance. La carrière de comédien n'aurait pas suffi dans la mesure où elle n'aurait pas conduit à la liquidation symbolique des forces socio-économiques qui poussaient David à régenter la vie de son « aîné ».

Ce qui est évoqué ici se produisit presque entièrement au niveau du subconscient. Consciemment, Léon se contentait, en 1896, de vivre sur lui-même tandis que son populisme de fraîche date lui permettait de franchir une étape décisive en dépassant les formes d'expression personnelle que son père était finalement en mesure d'accepter. Il faut ici tenir compte à la fois de la situation historique et du contexte psychologique ; à l'époque et dans le milieu où vivait Léon, une attitude ouverte vis-à-vis des perspectives révolutionnaires ne pouvait qu'être très gratifiante ; on trouvait là des ouvriers et des paysans « opprimés » et des jeunes révolu-

23. *Ibid.*, p. 32.

tionnaires ; Léon « aimait les ouvriers et aimait ses camarades... car par eux il s'aimait lui-même[24]. Il s'identifiait aux premiers, comme on le remarque en lisant les premiers chapitres de *Ma Vie*[25], parce qu'eux aussi subissaient les effets de cet acharnement vers la réussite qui animait un David Bronstein : il s'identifiait à ses camarades parce qu'ils lui offraient un modèle d'action indépendante. Mais, comme une approbation totalement satisfaisante pour son moi ne pouvait lui venir des ouvriers tant qu'il n'avait pas développé son identité révolutionnaire, c'était de ses rapports, au demeurant tendus, avec ses camarades qu'il attendait approbation et consécration.

Si le populisme résolvait de manière tellement efficace les conflits internes de Léon, en lui permettant de tenir un rôle social, pourquoi résista-t-il avec tant d'acharnement aux tendances qui l'entraînaient vers ce mouvement, avant de s'y jeter avec ferveur ? Cette question est importante, car le modèle de comportement, « attirance/résistance/envoûtement » délimite assez bien son comportement dans toutes les circonstances décisives qui marqueront son existence. Au départ, l'attrait pour le populisme contredisait deux aspects de son ambivalence : son sens de l'indépendance et son besoin d'être approuvé par les êtres qui comptaient à ses yeux étaient mis en danger dans la mesure où il se donnait à une doctrine ou à un groupe et où il mettait en cause ses relations antérieures avec son père. Face à cette « menace », Léon adopta l'attitude qu'aurait eue son père et cette identification le mit en mesure de définir personnellement son mode d'adhésion au populisme. L'approbation de ses amis remplaça ensuite l'approbation paternelle. Léon avait besoin de sentir qu'il était capable d'agir sur son milieu, de l'influencer ; dès qu'il fut certain d'y parvenir, la résistance se dissipa et il se précipita dans sa nouvelle activité.

Comme on pouvait le prévoir, David s'opposa formellement au choix opéré par son fils :

> Mon père, qui était venu vendre du blé à Nikolaev, fut renseigné, je ne sais comment, sur mes nouvelles fréquentations. Il sentait venir un danger, mais il espéra le prévenir par l'autorité de ses remontrances paternelles. Il y eut entre nous plusieurs explications violentes. Je me montrai intraitable à défendre mon indépendance et le droit que j'avais de choisir ma voie. En fin de compte, je renonçai aux subsides de la famille[26].

Pour la dernière fois, Léon hésita ; choisissant un compromis entre la Révolution et le métier d'ingénieur, il s'inscrivit à un cycle de mathémathiques pures à l'Université d'Odessa ; il ne passa dans cette ville que quelques semaines, retourna à Nikolaev par le dernier vapeur de l'automne et reprit sa place parmi ses camarades révolutionnaires au cercle Chvigovsky. Il y demeura en dépit des tentatives que son père multiplia pour le faire partir. Deutscher souligne l'acharnement du vieil homme : « L'un des pensionnaires de Chvigovsky... devait, longtemps

24. *Ibid.*, p. 35.
25. *Ma Vie*, pp. 44-45, 108-110.
26. *Ibid.*, pp. 127-128.

après, se souvenir du grand fermier à favoris... entré dans la cabane à l'aube et hurlant, penché vers lui, agressif, implacable, avec sa voix de stentor : " Alors, vous aussi, vous vous êtes enfui de chez votre père ? " Les scènes de colère alternaient avec de tièdes réconciliations... Des deux côtés entraient en jeu les mêmes tempéraments, la même droiture, le même orgueil et la même voix de stentor. » [27]

Si l'on fait abstraction de ce genre de pressions on doit noter que Léon profita de l'ambiance chaleureuse du cercle :

> Nous lisions ce qui nous tombait sous la main, nous discutions furieusement, nous explorions l'avenir d'un regard passionné, bref nous étions heureux à notre manière [28].

Cherchant désespérément à acquérir une notoriété révolutionnaire (en partie pour se justifier d'avoir déçu son père), Léon se plongea dans la littérature révolutionnaire pour tout y apprendre tout de suite. Cette ardeur désordonnée ne lui permit pas de manier cette autre « faucille », et il s'en trouva très décontenancé :

> Brûlant d'impatience, j'essayais de saisir les idées par le flair. Mais elles ne se livraient pas si facilement... A chaque nouvelle conversation je devais me convaincre, avec amertume, dépit, désespoir, de mon ignorance... Je lisais nerveusement, impatiemment, sans aucun système. La lutte que je menais pour trouver un système était violente, parfois forcenée [29].

Léon se plaignait de ne trouver aucun appui sûr autour de lui [30], et naturellement il s'opposa à la personne qui allait lui en offrir un. Le cercle Chvigovsky venait de recevoir l'adhésion d'une marxiste nommée Alexandra Sokolovskaya. Son esprit critique sema la perturbation dans le groupe. Bien qu'il n'eût pas mesuré toutes les conséquences théoriques de son adhésion au populisme, Léon attaqua la nouvelle venue et son marxisme. Comme Lénine le ferait plus tard avec l'*Iskra* (ce qui lui vaudrait le même genre de critique), Sokolovskaya menaça la cohésion du groupe. Léon s'en prit au marxisme, qu'il accusa d'être « sec et sans vie », et se mit à défendre bruyamment les idées de Bentham, sans se rendre compte que cette nouvelle ferveur ne pouvait satisfaire aucun révolutionnaire, « fût-il populiste ou marxiste » [31]. Nous avons déjà signalé le modèle « attirance/résistance/envoûtement ». Toutefois, dans le cas du marxisme, la phase d'envoûtement devait être remise à beaucoup plus tard. Léon venait à peine d'aborder cette doctrine nouvelle pour lui, quand se produisit la vague révolutionnaire qui secoua l'Empire russe en 1897. En février, le suicide de l'étudiante Vétrova à la forteresse Pierre-et-Paul déclencha une série de mouvements chez les étudiants et les ouvriers des grandes villes ; l'agitation gagna des localités isolées comme Nikolaev : pour la première fois Bronstein était amené à côtoyer

27. DEUTSCHER, p. 29.
28. *Ma Vie*, p. 128.
29. *Ibid.*, pp. 126-127.
30. *Ibid.*, p. 126.
31. DEUTSCHER, p. 26.

des prolétaires révolutionnaires [32]. Il se lança alors dans l'organisation révolutionnaire comme il s'était précipité dans les lectures révolutionnaires, avec l'ardeur d'un néophyte qui « avait besoin de soutenir une cause exigeant un sacrifice... » [33]. Il créa presque seul Le Syndicat des Travailleurs de la Russie du Sud, et découvrit par là le pouvoir du texte écrit qui allait devenir une de ses armes favorites. Le syndicat n'était cependant qu'un terrain d'expérience réduit et au moment de son arrestation, en 1898, Léon en avait retiré tous les profits qu'il pouvait en attendre. Il lui manquait toujours la seule chose qui aurait pu lui procurer une satisfaction réelle et durable, l'approbation d'une personnalité paternelle à la fois forte et admirée.

Plus de deux-cents membres du syndicat furent emprisonnés au début de 1898. Léon, qui se sentait encore coupable d'avoir déçu son père, trouva dans l'épreuve une grande « satisfaction morale » [34]. David ne fut autorisé à voir son fils qu'après son transfert à la prison d'Odessa pendant l'été 1898.

> A sa première visite, mon père s'imagina que, durant tout le temps de ma détention, je serais forcé de rester dans cette boîte étroite. Un frémissement le priva de la parole. A mes questions il ne répondait que par un remuement de ses lèvres blanches. Jamais je n'oublierai le visage qu'il avait alors [35].

Bien que très ému, le père ne transigea pas sur la question révolutionnaire et, à peine les premières larmes essuyées, les deux hommes commencèrent à s'injurier parce que Léon prétendait épouser Sokolovskaya. « Lyova ragea et tempêta, raconte G. A. Ziv, il se battit avec tout l'entêtement dont il était capable, mais le vieil homme, qui n'était pas moins entêté, avait pour lui l'avantage de se trouver de l'autre côté des barreaux et il l'emporta. » [36] Léon finit cependant par gagner en 1900 ; Sokolovskaya et lui se marièrent peu avant de partir en exil en Sibérie.

On doit souligner les progrès dans l'affirmation de soi réalisés par Bronstein. Sa crise d'identité passée, il épousa la jeune femme contre laquelle il avait, quatre ans auparavant, réagi si violemment. L'interlude sibérien (1900-1902) lui permit de mieux connaître le marxisme et d'affirmer son talent d'écrivain. Mais l'exil fut aussi l'occasion d'une crise ; un courrier clandestin apporta le *Que faire ?* de Lénine et une pile d'anciennes *Iskra*. La qualité de ces textes qui parvenaient aux mêmes conclusions que lui à propos de l'organisation lui donna une envie pressante de jouer un rôle. Quittant sa femme et ses deux enfants il voyagea en secret jusqu'à Samara, quartier général de l'*Iskra* en Russie ; son travail lui valut tant d'éloges que Lénine lui demanda de venir à Londres [37].

L'Iskra, 1902-1906. L'intimité perdue.

Léon arriva chez Lénine un dimanche à l'aube. « Il était tellement pris par la lutte clandestine en Russie que son esprit demeurait fermé

32. *Ma Vie*, pp. 133-135.
33. DEUTSCHER, p. 32.
34. *Ibid.*, p. 37.
35. *Ma Vie*, p. 147.
36. Cité dans DEUTSCHER, p. 42.
37. *Ibid.*, pp. 55-56 ; EASTMAN, pp. 141-142.

à tout ce qui n'avait pas de rapport avec cette question. »[38] Le monde dans lequel il entrait était propre à renforcer le développement de sa personnalité. La sœur de Martov en a laissé une évocation très parlante : « Il est rare de trouver un mélange d'intelligence, de volonté d'agir et de simple dévouement comparable à celui qu'on rencontrait dans ce petit cercle. La jeunesse des participants et, d'un autre côté, la tension qui régnait à l'extérieur donnaient à leur vie un ton de grande exaltation. »[39] Trotsky devint l'élève modèle du groupe, le « Benjamin », comme l'écrit Deutscher[40]. Seul Plékhanov n'aimait pas le nouveau venu mais, comme il habitait Genève, il ne pouvait gêner Bronstein. Léon partageait un logement avec Martov et Vera Zassoulitch. Le premier était bienveillant et passif ; la seconde, vieux cheval de bataille révolutionnaire, se montrait pleine d'attentions maternelles ; avec eux deux et avec deux anciens populistes, Léon Deutsch et Paul Axelrod, Bronstein se trouvait replongé dans le cercle Chvigovsky, mais comme à un degré supérieur. Non seulement il retrouvait la chaleur, l'intimité, l'échange intellectuel, mais encore les gens qui l'entouraient étaient les dirigeants du mouvement révolutionnaire russe et non de simples étudiants.

Lénine avait une origine et un tempérament différents des autres émigrés ; tout en appréciant les aptitudes du jeune homme, il critiquait son style fleuri et, ce faisant, il se rapprochait de l'image que Léon gardait de son père. Trotsky le remarque :

> Il n'y avait alors que deux ans que j'écrivais et les questions de style avaient pour moi une grande importance... Il n'est pas étonnant que malgré toute ma déférence pour la rédaction j'aie défendu instinctivement ma personnalité d'écrivain en formation contre l'intrusion d'autres écrivains complètement faits mais relevant d'un autre modèle[41].

Lénine et Martov donnèrent à Trotsky toutes les occasions de développer sa formation. Ils l'envoyèrent donner des conférences sur le continent et tentèrent de lui procurer une place attitrée au comité de rédaction. Surtout, ils l'encouragèrent à développer ses talents d'orateur. Pour Trotsky l'expression de soi-même par le verbe aura toujours un triple importance :

1) au niveau historique et social : le porte-parole révolutionnaire exprime la lutte des masses ;

2) au niveau du moi conscient : Trotsky recherche un rôle qui lui soit propre ;

3) au niveau de la réévocation inconsciente des conflits de l'enfance.

Laissons de côté le premier point pour l'instant, et ne voyons que les deux autres niveaux. Enfant, Léon avait été obligé de réciter en public et il gardait de cette épreuve un souvenir ambigu, flatteur par le succès obtenu, douloureux par l'obligation qui lui avait été imposée de l'extérieur, sans attente de sa part. A Londres, Léon jouit d'une situation

38. DEUTSCHER, p. 58.

39. Cité dans Israel GETZLER, *Martov : A Political Biography of a Russian Social Democrat*, Cambridge University Press, 1967, p. 64.

40. DEUTSCHER, p. 63.

41. *Ma Vie*, p. 188.

unique ; il a de multiples occasions de se donner en spectacle dans des circonstances telles qu'il ne peut qu'en tirer satisfaction et approbation. Il semble évident que, pour Trotsky, l'*Iskra* fut plus qu'un moyen efficace et rationnel d'organiser une force révolutionnaire centralisée[42]. Dans de telles conditions il n'est pas surprenant qu'il ait refusé de voir les désaccords existant entre les rédacteurs :

> J'acceptai l'*Iskra* en bloc. Pendant ces quelques mois, je n'ai pas voulu voir chez elle ni parmi ses membres le signe d'une tendance pouvant l'affaiblir, ni des manifestations d'humeur, des influences, ou toutes autres choses de même espèce — en vérité, j'éprouvais même une sorte d'aversion pour cette hypothèse[43].

Malgré leurs divergences, les rédacteurs de l'*Iskra*, parmi lesquels Trotsky se trouvait comme membre à part entière, se rendirent en tant qu'équipe au Congrès du Parti social-démocrate russe de Londres. Les préparatifs avaient été longs, car l'équipe de l'*Iskra* était peu disposée à participer à une rencontre avant que « les conditions d'une unification du parti ne soient précisées dans tous leurs détails »[44]. En mars 1903, le Comité de Rédaction se rendit à Genève pour accueillir les délégués venus de Russie et pour définir avec eux la ligne à suivre au congrès. Lénine informa Trotsky de ses propres positions et de ses réticences vis-à-vis d'une partie de la rédaction[45]. « Les plans de Lénine m'inspiraient quelques doutes. Mais j'étais loin de penser que le congrès se diviserait sur les questions d'organisation. »[46] Comme il avait soutenu Lénine dans différentes circonstances, en particulier lors d'un conflit avec Plékhanov, Trotsky passait pour l'un des plus fermes partisans de Vladimir Ilitch[47]. Les premiers débats du congrès confirmèrent cette relation et les discours que Trotsky prononça contre le *Bund* et contre les économistes lui valurent le surnom de « gourdin de Lénine ». Dans le débat sur le programme de l'*Iskra*, il se rangea derrière Lénine en insistant pour que le Comité central soit autorisé à définir lui-même les limites de son pouvoir : « Trotsky, l'un des agents les plus agressifs du rouleau compresseur de l'*Iskra*, affirma carrément que les statuts du Parti exprimaient la défiance du Parti à l'égard de tous les membres puisqu'ils attribuaient au Comité central un droit de contrôle sur eux. »[48]

L'unité de la rédaction commença à se lézarder quand Lénine commença à jeter le discrédit sur le Comité d'organisation. Les débats prenant un tour personnel, l'équipe de l'*Iskra* s'en entretint dans plusieurs réunions particulières, et Trotsky, que tous appréciaient à l'exception de Plékhanov, fut nommé président : le « Benjamin » présida à la scission entre Lénine et Martov ; la division entraîna une étonnante chasse aux adhésions au cours de laquelle Lénine s'efforça de conserver l'appui de son « gourdin » :

42. Voir Léon TROTSKY, *Lénine*, Paris, P.U.F., 1970, pp. 21-22, 29-31 ; GETZLER, p. 67.
43. Léon TROTSKY, *ibid.*, p. 24.
44. Samuel H. BARON, *Plekhanov : The Father of Russian Marxism :* Stanford University Press Paperback, 1963, p. 232 ; voir aussi Nadezhda KRUPSKAYA, *Memories of Lenin*, New York, International Publishers, s.d., p. 87.
45. *Lénine*, pp. 46-47.
46. *Ma Vie*, p. 189.
47. KRUPSKAYA, p. 99.
48. BARON, p. 236 ; voir aussi DEUTSCHER, p. 76.

Lénine n'épargna aucun effort pour me gagner. Il fit avec Krassikov et moi une longue promenade au cours de laquelle tous deux s'efforcèrent de me démontrer que la voie suivie par Martov ne pouvait être la mienne, car Martov était un « doux »... Lénine fit encore une tentative pour m'amener du côté des « durs ». Il m'envoya le délégué Z... et son frère cadet, Dmitri... Finalement, je refusai carrément de les suivre [49].

Pourquoi Trotsky refusa-t-il ? L'examen de ses votes révèle un désaccord d'ordre tactique évoluant lentement vers une réaction d'ordre personnel qui rappelle les réactions de Léon face à Sokolovskaya quand elle menaçait de détruire la « famille » révolutionnaire du cercle Chvigovsky. Si les choses s'étaient passées dans le calme, Trotsky se serait peut-être rangé du côté des durs, mais Lénine précipita la crise en saisissant l'occasion que lui offrait la sortie du *Bund* et des économistes et en proposant brusquement de ramener de six à trois le Comité de rédaction, ce qui éliminait Zassoulitch, Potresov, Axelrod, tous amis de Trotsky. Dans cette crise, Trotsky vit la remise en cause d'une situation qu'il contrôlait plus ou moins bien ; son désaccord sur les problèmes organisationnels fut doublé par un profond désarroi personnel.

Pour parler en termes « eriksoniens », Trotsky, au début de l'été 1903, avait surmonté les pires épreuves de sa crise d'identité et abordait une nouvelle étape de son développement psychologique, celle de l'intimité. Comme l'a montré Erikson, une identité incomplètement développée peut être complètement détruite si elle se trouve menacée sur son point le plus faible ; l'étape de l'intimité, qui exige un moi flexible, capable de s'ouvrir à d'autres personnes et de trouver auprès d'elles une nouvelle garantie d'identité est un moment particulièrement favorable pour évaluer la fermeté de l'auto-constitution de l'individu [50].

A l'*Iskra*, le jeune Trotsky entrait dans sa phase d'affiliation, si l'on prend ce terme au sens d'adoption de quelqu'un comme fils ; des hommes comme Martov, Lénine, Axelrod lui offraient une forme d'association qui marquait un nouveau type de relation au-delà des liens purement familiaux [51]. Une grave déception, ou un abandon au cours d'une période d'affiliation, peuvent entraîner, surtout quand on a affaire à une identité difficilement et incomplètement constituée, une panique dégénérant en colère aveugle. L'effondrement d'un groupe d'affiliation peut avoir pour conséquence « la régression à un état de rage qu'on ne peut guère comparer qu'à celui que connaissent les tout petits enfants » [52]. Erikson note encore que le renversement de l'intimité avec un être cher entraîne la distanciation, « l'envie de répudier, d'ignorer ou de détruire ces forces ou ces gens, ce qui menace votre propre existence » [53].

Le printemps et l'été 1903 auraient pu constituer une période favo-

49. *Ma Vie*, p. 193.
50. Erik H. ERIKSON, « Identity and the Lifecycle », Monograph, *Psychological Issues*, vol. I, n° 1, New York, International Universities Press, 1959, pp. 124-125.
51. Erik H. ERIKSON, *Insight and Responsability*, New York, W. W. Norton & Co., Inc., 1964, p. 128.
52. « Identity and the Lifecycle », p. 125.
53. *Ibid.*

rable pour Trotsky qui s'était réconcilié avec son père[54] et venait de rencontrer Natalia Sedova[55], mais son identité, tardivement et péniblement constituée, demeurait vulnérable dès que se trouvaient mises en question ses rapports avec des images paternelles fortes, comme celle que représentait Lénine[56]. Les initiatives de Lénine détruisirent le cercle intime auquel Trotsky tenait et auquel il devait son identité révolutionnaire. Les moyens dont Lénine avait enseigné l'usage à Trotsky furent utilisés par ce dernier comme instrument défensif, comme moyen de distanciation vis-à-vis du même Lénine. Les réactions de Léon furent violemment personnelles :

> Lénine me traitait fort bien. Mais c'était lui justement qui, sous mes yeux, attaquait une rédaction qui, pour moi, constituait un ensemble absolument unique portant un nom prestigieux. L'hypothèse d'une scission dans le groupe me semblait sacrilège. Tout mon être se révoltait contre cette impitoyable liquidation[57].

Nous verrons que cette « contestation » n'était que la rage d'un jeune homme qui avait mal compris la nature et les limites de l'intimité qui lui avait été offerte à Londres. Il avait cru que ses camarades et lui formaient une vraie « famille », il avait accepté le rôle de « benjamin » dont le caractère familial était fortement marqué. Pourtant, il ne s'agissait pas d'un cercle familial mais d'un ensemble d'émigrés dévoués à leur cause, tenaces, endurcis par la lutte et beaucoup plus expérimentés que ne l'était Trotsky ; ces hommes étaient habitués à rompre toutes les espèces de liens pour des raisons théoriques, à former des groupes rivaux et à employer la force si cela était nécessaire. S'ils en venaient à se

54. A Paris, en 1903, David Bronstein se résignait enfin à la carrière de son fils. L'encouragement qu'une telle adhésion donna aux sentiments d'assurance que Trotsky manifestait et à sa suffisance personnelle n'est pas à négliger. D'un autre côté, le lecteur ne doit pas exagérer l'importance psychologique, située à un niveau plus profond, de cet événement. Fondamentalement, au niveau inconscient du conflit premier, rien ne change parce que le père et le fils sont joyeusement réconciliés à la fin de l'adolescence ou au début de l'âge mur.

55. Léon Davidovitch, ayant quitté Alexandra Sokolovskaya et ses deux enfants en Sibérie, rencontra et prit comme compagne de sa vie Natalia Sedova. Il est donc peu probable que lui-même et Sokolovskaya se soient quittés en Sibérie en pensant qu'ils se retrouveraient un jour pour vivre une vie de couple marié, quoiqu'ils restassent toujours amis. Comme il n'y a pas de documents publiés à ce sujet, nous ne pouvons qu'imaginer la dissolution du premier mariage et la ratification du second. Sokolovskaya était une femme très volontaire, ayant dix ans de plus que Trotsky. Peut-être son attachement pour elle fut-il le résultat de sa jeune idylle pour la femme qui lui avait apporté le marxisme, et qui, d'une certaine manière, représentait la fin de sa dépendance vis-à-vis de son père. En Sibérie, il est possible qu'il ait découvert qu'il ne pouvait pas vivre avec une femme qui le mette tant au défi. Ce dont il avait besoin était une épouse maternelle. Natalia Sédova, pour sa part, était presque le contraire de Sokolovskaya : menue, attirante, étudiante d'art, plus ou moins apolitique, complètement dévouée à son mari.

56. En termes freudiens, cette « vulnérabilité » pourrait être considérée comme ayant ses origines dans la faible identification de Léon Davidovitch à l'égard de son père. Son manque d'intériorisation d'une image paternelle ferme fut la cause de son incapacité à tenir lui-même ce rôle paternel et à avoir des rapports faciles et naturels avec ceux qui l'assumaient. Ce manque d'intériorisation n'est pas étonnant dans le cas d'un fils pris depuis sa petite enfance dans un conflit d'ambivalence avec son père. L'inconsistance de la conduite de David envers Léon ne fournit au fils ni le modèle ni l'occasion nécessaires à l'intériorisation d'une image paternelle ferme, forte, et consistante.

57. *Ma Vie*, p. 194.

combattre de manière impitoyable, « en règle générale ils évitaient la calomnie ; la manière dont Trotsky tourna cette règle ne peut s'expliquer par la seule effervescence de la jeunesse »[58]. Il n'y avait, entre Lénine et Trotsky, aucune opposition idéologique suffisante pour expliquer l'acharnement du second contre le premier ; la plupart des divergences apparemment profondes qui se manifestèrent dans les années suivantes ne furent que des justifications trouvées *a posteriori* pour alimenter une hostilité d'origine bien plus profonde. Trotsky vit se rassembler, autour de Lénine, des hommes que l'ancienne rédaction tenait en piètre estime : Krassikov[59], Gusev, Shotman[60], et le fait que Lénine les acceptât dans son entourage apparut comme la preuve que Léon Davidovitch, malgré tous les dons qui faisaient de lui un « fils » brillant, n'avait plus rien à espérer. Trotsky remarqua, amèrement :

> Le centralisme révolutionnaire est un principe dur, autoritaire et exigeant. Souvent il prend des formes impitoyables à l'égard de personnes dont on partageait hier les idées[61].

Léon n'avait pas échappé aux exigences étouffantes de son père pour voir son identité fraîchement assurée broyée par la mécanique révolutionnaire dont un autre père était le maître. Confronté à une autre volonté aussi forte, il ne peut l'accepter :

> Quand je considère maintenant le passé, je ne regrette pas ce qui arriva. Je revins vers Lénine plus tard que beaucoup d'autres, mais je revins à lui par mes propres voies[62].

Tandis que beaucoup de Mencheviks, que Lénine avait vraiment maltraités, réagissaient à peine, Trotsky se laissait aller à une véritable crise de rage[63]. Deutscher note que la plupart de ses attaques n'avaient pas même de fondement, Lénine s'étant conduit comme « n'importe quel chef de n'importe quel parti dans les mêmes circonstances »[64]... Ces étranges accusations sont faciles à comprendre si on prend en compte les mécanismes de défense du moi. D'une manière qui pourrait être qualifiée de puérile, Trotsky se partagea entre des critiques excessives contre Lénine et d'inutiles efforts pour recréer l'ancien monde de l'*Iskra ;* ses excès et ses maladresses le firent exclure de la direction du journal[65]. On ne peut dire ce que Trotsky serait devenu si l'*Iskra* avait survécu mais, en se fondant sur les expériences précédentes, on peut imaginer qu'il aurait assez vite considéré que l'expérience, aussi formatrice fût-elle, limitait son développement personnel : dans tous les groupes auxquels il a adhéré pendant sa jeunesse, Trotsky a toujours connu un moment où le besoin de résoudre les difficultés liées à son ambivalence l'a amené à chercher une autre scène.

58. DEUTSCHER, p. 93.
59. *Ma Vie*, p. 193.
60. GETZLER, p. 80.
61. *Ma Vie*, pp. 194, 196.
62. *Ibid.*, p. 197.
63. Voir DEUTSCHER, pp. 88-93
64. *Ibid.*, p. 94.
65. *Ibid.*, pp. 86-87.

Parvus, 1904. L'intimité retrouvée.

La régression défensive du moi ne fut pas, chez Trotsky, une simple réaction de dépit ; elle se traduisit par ce que les cliniciens appellent une « régression au service du moi » c'est-à-dire dans le rejet violent d'une forme d'intimité permettant d'en fonder une autre. Les premières semaines de l'amitié avec Parvus furent comme une période de convalescence. Écarté par les Bolcheviks, regardé avec méfiance par les Mencheviks, Léon tomba sous l'influence d'Alexandre Helphand (Parvus). Léon le connaissait déjà de nom, grâce à un article sur le rôle des syndicats dans la révolution [66]. Entre eux, les points communs ne manquaient pas : Parvus admirait Zassoulitch, Axelrod, se méfiait de Plekhanov, désapprouvait les méthodes de Lénine [67]. Il y eut aussi une série d'articles de Parvus portant pour titre : *La Guerre et la Révolution* [68] : « Dans ses articles Helphand montra qu'il était un théoricien puissant et original... Il dépassa les habituelles préoccupations des socialistes allemands ou russes, entièrement occupée par le réformisme ou les questions d'organisation, et traita le sujet essentiel : la Révolution. Il comprit que la guerre ouvrirait la porte à la révolution bien mieux que les inexorables forces économiques si chères au marxisme classique... Surtout, il plaça à l'avant-garde du mouvement révolutionnaire le prolétariat russe au lieu du prolétariat allemand. » [69]

Trotsky n'avait pas encore de vue claire du processus révolutionnaire : intéressé par les textes de Parvus, il partit pour Munich. Helphand mélangeait de manière étonnante les différents caractères des personnes qui avaient, auparavant, compté dans la vie de Trotski : la « virilité musclée » de David Bronstein, l'exubérance des étudiants du cercle Chvigovsky, la rigueur de pensée des rédacteurs de l'*Iskra ;* il offrait aussi la chaleur familiale que Zassoulitch et Martov proposaient auparavant à Londres ; enfin, comme Lénine, il était fort, protecteur, brillant et il avait la même apparence physique : « un corps puissant soutenu par des jambes assez courtes, une tête solide avec un large front rendu plus large encore par une calvitie débutante » [70]. Trotsky « était heureux dans l'appartement d'Helphand et il demanda à Natalia Sedova de venir le rejoindre » [71] Léon avait découvert ses dons d'écrivain à Nikolaev puis en Sibérie, l'*Iskra* avait fait de lui un orateur, Munich lui permit de développer une approche théorique : « Les fondements du trotskysme des années ultérieures furent posés à Munich » : [72]

> Ses travaux antérieurs [de Parvus] m'avaient orienté vers les questions que posait la révolution sociale et, grâce à lui, j'arrivai à concevoir la conquête du pouvoir par le prolétariat non comme un objectif situé à une distance infranchissable, mais comme la tâche pratique de notre temps [73].

66. *Lénine,* pp. 29-30.
67. Z. A. B. Zeman & W. B. Scharlau, *The Merchant of Revolution : The Life of Alexander Israel Helphand (Parvus), 1867-1924,* Oxford University Press, 1965, p. 20,62.
68. *Ibid.,* p. 63.
69. *Ibid.,,* p. 64.
70. *Ibid.,* p. 23.
71. *Ibid.,* p. 66.
72. *Ibid.*
73. *Ma Vie,* p. 200.

Trotsky ne se contenta pas d'être un disciple. Les relations de maître à élève ne durèrent qu'un mois, le temps pour l'élève de se redéfinir. L'acte symbolique marquant la reconquête de son moi par Trotsky fut la brochure qu'il écrivit à la fin de 1904, à l'occasion d'une campagne de banquets menée par les libéraux en Russie. Léon reprit les idées de Parvus sur la grève générale en les appliquant à l'éclosion de la révolution en Russie. Il ébaucha un plan d'action dans lequel on ne peut que souligner la façon dont il confirme son identité à la révolution et la révolution à son identité :

Arrachez les ouvriers aux machines et aux ateliers ; faites-les descendre dans la rue... En allant ainsi d'usine en usine, d'atelier en atelier, en contournant et en supprimant les obstacles policiers, en haranguant et attirant les passants, en absorbant les groupes qui vont en sens opposé, en remplissant la rue, en s'emparant des premiers bâtiments qui conviennent à des réunions publiques, en s'y retranchant et en les utilisant pour y tenir sans interruption des meetings révolutionnaires devant des auditoires sans cesse renouvelés, vous mettrez de l'ordre dans le mouvement des masses, vous éveillerez leur confiance, vous leur expliquerez le but et le sens des événements. Ainsi, vous finirez par transformer la ville en camp révolutionnaire. A tout prendre, cela fournit un plan d'action [74].

Il faut maintenant préciser certains aspects de la vocation révolutionnaire de Trotsky. L'exploit révolutionnaire allait devenir le moyen le plus parfait qu'il ait trouvé pour réaliser la synthèse de son ambivalence. C'était, en un sens, un moyen de gagner l'approbation dont il avait besoin ; pour cela, il lui fallait un théâtre et un moyen de diriger personnellement la représentation : la révolution serait le théâtre, la grève générale la mise en scène. L'idée de grève générale était neuve en Russie et Trotsky n'eut pas besoin de se soucier des descriptions antérieures ; sur ce terrain, les traditions et les aînés du mouvement révolutionnaires perdaient leurs droits. Les tourbillons déchaînés par la grève générale et par l'insurrection qui la suivrait offraient une liberté d'action indéfinie ; pour manier les foules et garantir la révolution il fallait tout ce que le moi de Trotsky avait accumulé au fil des années : puissance de la parole, don d'écrivain, sens de la mise en scène. Il est évident que la vocation révolutionnaire de Trotsky n'avait pas pour seul objectif de lui assurer une approbation : en guidant la population russe sur la voie qui l'arracherait à la misère économique, il libérerait David de ses habitudes petites bourgeoises, de ses instincts de propriétaire et il éliminerait ainsi la seconde source de son ambivalence :

A la ville comme à la campagne, j'ai vécu dans un milieu petit bourgeois, où tous les efforts tendaient vers l'enrichissement. C'est ce qui m'a éloigné du village de ma première enfance et de la ville de mes années scolaires. Les instincts d'acquisition, le régime de vie et les visées de la petite bourgeoisie, voilà ce que j'ai lâché d'une violente secousse, et je m'en suis détaché pour toute ma vie [75].

Ce texte montre bien comment Trotsky comprenait son cas et sentait le besoin d'effacer les traces de l'ambivalence que son père lui avait imposée. Les cent premières pages de *Ma Vie* sont remplies d'exemples

74. Cité dans DEUTSCHER, pp. 110-111.
75. *Ma Vie*, p. 111.

illustrant la matière dont Trotsky souffrait de l'instinct d'approbation de son père et le jugeait dangereux pour lui-même ; son jugement rétrospectif montre comment un moi consolidé parvient à élargir jusqu'au plan de la société en général un conflit purement domestique. Nous ne prétendons pas que les difficultés du jeune Trotsky sont la cause directe de son action révolutionnaire en 1905 ; nous disons seulement qu'elles forment la base de l'ensemble psychologique dans lequel s'enracinent ses décisions de l'âge adulte. En examinant ses actes comme ceux de n'importe quel autre individu, nous essayons de déterminer la force motivante de conflits psychiques ou sociaux individuellement ressentis ce qui ne revient pas à écrire : « Trotsky dirigea le Soviet de Saint-Pétersburg parce qu'il détestait son père ! » Nous avons montré que Léon fut profondément marqué par son enfance mais, dans la période qui va de la malédiction à l'action interviennent des rencontres, des circonstances qui modifient le moi. Décrire ces sortes d'enchaînements nous paraît être la tâche du psycho-historien.

Saint-Pétersbourg, 1905 : le plus fort parmi les forts.

En 1905, je sentis que je n'étais plus un élève. Non que j'aie alors cessé d'étudier : à partir de ce moment je poursuivis mes études en maître, non en élève [76].

La brochure de Trotsky sur la grève générale, l'insurrection du prolétariat et le plan d'action révolutionnaire étaient marquées par une triomphante prémonition des événements proches [77]. Trotsky corrigeait les épreuves quand il apprit le massacre de janvier :

Je parcourus les dix premières lignes du compte rendu télégraphique sur le dimanche sanglant. Un flot sourd et brûlant me monta à la tête. Je ne pouvais plus rester à l'étranger. Je devais agir à mes risques et périls [78].

Dernier hommage à Parvus, Trotsky ne fit qu'un arrêt au cours de son voyage : il alla à Munich soumettre son manuscrit à son maître. Parvu, flatté, ajouta une préface où il souligna le fait que, contrairement à l'orthodoxie révolutionnaire, le prolétariat n'avait pas besoin de passer par une révolution bourgeoise pour prendre en main le pouvoir : Trotsky lui-même avait hésité à tirer une telle conclusion des événements en cours... On ne peut séparer la théorie dynamique que Trotsky va désormais défendre de son propre désir de se placer à l'avant-garde de l'action. La contribution spécifique de Trotsky à la révolution de 1905 fut son aptitude à juger vite et clairement la situation et son audace dans les moments décisifs. Trotsky a lui-même jugé sa propre contribution au déroulement des événements :

Je rentrai en Russie en février 1905 ; les autres leaders émigrés ne revinrent qu'en octobre et en novembre. Parmi les camarades russes, pas un qui pût alors m'enseigner quelque chose. Bien au contraire, je me trouvais dans la situation d'un maître. Les événements de cette année tumultueuse se précipitaient

76. *Ibid.*, p. 190.
77. DEUTSCHER, p. 110.
78. *Ma Vie*, p. 200.

l'un après l'autre. Il fallait prendre position sur-le-champ... Je sentais en moi l'assurance devant les événements. J'en comprenais le mécanisme... Je me représentais quelle devait en être l'action sur la conscience ouvrière et je prévoyais dans les grandes lignes ce que serait le lendemain[79] (...).

On ne conçoit pas qu'une grande œuvre puisse être accomplie sans intuition, c'est-à-dire sans cette perspicacité subconsciente que les travaux théoriques et pratiques peuvent développer et enrichir, mais qui doit être avant tout un don de la nature. Ni l'instruction théorique, ni la routine dans la pratique ne peuvent tenir lieu d'œil qui permet à l'homme politique de démêler une situation, de l'apprécier dans son ensemble et d'en prévoir les suites. Cette faculté spéciale acquiert une importance décisive dans les périodes de poussées violentes, de bouleversements, autrement dit en temps de révolution. Les événements de 1905 ont révélé, me semble-t-il, en moi cette intuition révolutionnaire sur laquelle j'allais ainsi pouvoir m'appuyer dans la suite[80].

L'« intuition » dont parle Trotsky est la « présence » d'un acteur capable d'entraîner les spectateurs. En 1917, il la comparera à une force inconsciente qui « émerge des profondeurs du puits et plie le conscient à ses désirs »[81] : en lisant ce texte on est conduit à rapprocher cette force inconsciente du besoin que Trotsky éprouvait de se libérer de son ambivalence ; il découvrait l'origine de son intuition dans « les forces créatrices les plus intenses qui animent toutes nos pulsions »[82]. Au long de ses années de formation, une suite d'efforts créateurs lui avaient permis de dépasser les conflits primaires développés dans son enfance et d'élargir la synthèse de son moi. 1905 marqua la fin de sa jeunesse :

Lorsque je fus arrêté pour la deuxième fois, j'avais vingt-six ans. Et c'est le vieux Deutsch qui reconnut ma maturité : en prison avec moi, il renonça solennellement à me dire « jeune homme » et m'appela par mon prénom et mon nom patronymique[83].

Steven ENGLUND,
Université de Princeton.

Larry S. CEPLAIR,
Université du Wisconsin.

79. *Ibid.*, p. 219.
80. *Ibid.*, p. 220.
81. *Ibid.*, p. 389.
82. *Ibid.*
83. *Ibid.*, p. 219.

LE DÉVELOPPEMENT PSYCHOLOGIQUE DE LÉON DAVIDOVITCH TROTSKY

Etape psycho-sociale	Situation historique	Nature de la formation du conflit	Sources d'approbation	Forces de son moi
Première enfance	Ianovka, 1879-1888	Confusion de rôles.	Parents, surtout son père.	Imagination, indépendance.
Latence	Odessa, 1888-1896	Le conflit reste latent avec les Spentzer ; apparaissant de nouveau sous sa forme et son intensité originelles en tant que conflit de diverses volontés lorsqu'il rentre à la maison.	Les Spentzer, son père, ses instituteurs.	Valeur intellectuelle et universitaire.
Identité 1	Nikolaev, 1896-1900	Conflit personnel transformé et subordonné à conflit social.	Confrères du mouvement *narodnik*.	Ecrits politiques et organisation politique.
Moratoire	Sibérie, 1900-1902	Comme ci-dessus.	Auto-approbation.	Ecrits, littérature, théorie marxiste.
Intimité 1	Londres, 1902-1903	Conflit social transposé dans le conflit marxiste des classes.	Supérieurs révolutionnaires.	Orateur.
Intimité 2	Munich, 1904	Conflit marxiste des classes transposé sur le prolétariat russe comme avant-garde de la révolution mondiale.	Parvus (régression à un père figurant bienveillant).	Tactique et énergie révolutionnaire.
Identité 2	Saint-Pétersbourg, 1905	Résolutions extérieures des conflits sociaux ; résolution symbolique de son conflit personnel.	Foules révolutionnaires.	« Intuition » révolutionnaire.

DÉBATS ET COMBATS

Une épistémologie de transition : Paul Veyne

Raymond Aron ne s'y est pas trompé : le David aixois se bat contre « les querelles de sectes, de modes parisiennes »[1]. Paul Veyne a levé le drapeau de la Provence[2]. Son épistémologie est d'abord un Cheval de Troie d'où sortent 350 pages de pamphlet qui pourraient s'intituler : « Décoloniser l'histoire »[3]. Cette irruption provençale en suit d'autres, également venues d'Aix-en-Provence : les analyses ironiques de Mounin sur le style de Lacan, sur les tours de la sémiologie parisienne et sur les « prêt-à-porter », bientôt « prêt-à-jeter », des modes successives que la province considère de ses hauteurs[4] ; l'amusante satire de Barthes par Molino[5], etc. Les mêmes amis ou presque — Granger, Molino, etc. — se retrouvent derrière le livre de Veyne[6] pour faire leur fête aux orthodoxies patronales de la capitale.

Certes, le jeu de massacre sent le pastis. Une atmosphère jubilatoire règne dans la conversation qui associe la profusion des idées et des lectures à la promptitude exacte des critiques. Et si vous n'avez pas le temps de lire tout, préférez les notes : on s'amuse beaucoup dans les caves de Veyne.

Mais ce manifeste parle d'une province qui se veut *différente*. Un vent de liberté arrive du Sud, qui a « ému » bien des chercheurs pris dans les orthodoxies

1. R. Aron, « Comment l'historien écrit l'épistémologie », *Annales E.S.C.*, 1971, n° 6, p. 1320.
2. Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, Paris, Seuil, 1971, 350 p.
3. C'est le titre-programme de l'article d'André Larzac en faveur d'une histoire autonome, « Décoloniser l'histoire occitane », *Les Temps modernes*, novembre 1971, pp. 675-695.
4. Georges Mounin, surtout : « Quelques traits du style de Jacques Lacan » et « La sémiologie de Roland Barthes », articles repris dans *Introduction à la sémiologie*, Paris, Éd. de Minuit, 1970, pp. 181-197.
5. J. Molino, « La méthode critique de Roland Barthes », *La Linguistique*, 1969, n° 2.
6. Veyne, p. 10, note 1. Le nom de l'auteur, suivi de l'indication de la page, renvoie à *Comment on écrit l'histoire*.

imposées des années durant (dix ans, quinze ans de thèse) par la centralisation universitaire [7]. Il y a là aussi un signe supplémentaire de l'évolution qui s'opère en des provinces vouées longtemps à être conformes, et qui dépasse évidemment les institutions universitaires. Tandis que la capitale s'enfonce et se fragmente comme noyée dans sa propre masse, les marches de son empire intellectuel s'émancipent. Messieurs, on tire déjà sur Paris. Faut-il en avertir les princes, en leur affirmant que ce n'est pas une révolution ?

Une rhétorique de l'érudition ?

Puisque la capitale est « structuraliste », Veyne sera antistructuraliste. Puisqu'elle pratique l'histoire quantitative ou que l'analyse formelle y prospère, il sera « contre » [8]. Mais c'est une guerre de maquis. Il n'ordonne pas son « épistémologie » en un corps constitué. Il suit ses adversaires successifs sur leur terrain. Il bat la campagne, semble-t-il. On croirait même qu'il batifole. Mais, à chaque page, un auteur tombe dans ses caves : en un tour de main, il est « rectifié », atteint à l'endroit précis de sa fragilité. Les notes de Veyne sont bourrées de morts glorieux, couchés là après le combat. On y enterre beaucoup, et avec brio.

L'érudition est aussi inlassable que le goût de la démystification. Ce chasseur d'orthodoxies est imbattable. Il fait briller les références et les citations. Il jongle avec les bibliographies. Il a tout lu, ou presque, et il n'en cache rien. Sa culture livresque est éblouissante. Il circule, alerte, dans toutes les sortes de littératures scientifiques. Il cite la bonne page. Il épingle l'aveu caché au détour d'une analyse. Il extrait de cette masse la théorie pertinente, ou bien la phrase où un auteur se trahit. Il sait de surcroît découper au cristal, sur la vitre d'un style transparent, la silhouette d'une pensée, sa rigueur ou ses défauts.

Malgré tout, cette ubiquïté même éveille le soupçon. Dans le champ textuel où il circule, ses positions différentes s'imbriquent, ses lectures s'empilent. Mais lui-même, où est-il ? Il semble n'être *jamais là*. Sa mobilité a la figure d'un non-lieu. Elle cache le lieu d'où l'auteur parle et dont s'autorise son discours. Elle n'avoue pas la pratique sur laquelle ce discours s'articule, qui est au fond une pratique *littéraire*. Le jeu brillant qui règle la combinaison de tant d'auteurs se déroule sur la surface plane et indéfinie du texte sur lequel il réduit, transforme et organise les « pré-textes » que forment pour lui toutes ses lectures. Sous ce biais, cette œuvre mobile se rattache à une forme typique de la littérature universitaire. Elle appartient à une rhétorique de l'érudition.

---

7. Cf. par exemple Terry N. et Priscilla P. CLARK, « Le Patron et son cercle : clef de l'Université française », *Revue française de sociologie*, 12, 1971, pp. 19-39.
8. R. ARON écrit justement « P. Veyne pense d'abord et avant tout *contre* » (*op. cit.*, p. 321).

Mais elle a pour objectif et pour intérêt de soutenir que l'historiographie ne peut être qu'une rhétorique de la curiosité. Ce livre se définit donc par la connexion et la tension entre une rhétorique de l'érudition et celle du plaisir. Et s'il est chargé, parfois jusqu'à la saturation, par la répétition (à certains égards sadienne) du plaisir indéfini de savoir et de dire, c'est par la nécessité même de son propos explicite. Car les considérations concernant l' « objectivité » ou la « subjectivité » de l'histoire sont en elles-mêmes annexes et superfétatoires, je crois, sinon au titre de leur enrôlement dans une thèse plus fondamentale : pour Veyne, l'historiographie se trouve ramenée, en fait de cohérence, aux règles d'un genre littéraire et, en fait de référent, au plaisir du chercheur. En somme, c'est le texte d'un désir.

Les reliques d'une épistémologie passée

Là est la nouveauté du livre. Mais avant d'en mesurer l'importance, il faut considérer un moment l'échafaudage composé avec les restes d'une épistémologie où je verrais volontiers un aspect de canular et de galéjade ; et, par bonheur, il est possible de croire que l'auteur partage cette opinion.

Un critère tout externe s'impose d'abord. Comment pourrait-il s'agir d'histoire dans un ouvrage d'où les grandes œuvres de l'historiographie française sont effleurées : ni Braudel, ni Labrousse, ni Le Roy Ladurie, ni Meuvret, ni Vernant, ni Vilar ne donnent lieu à une analyse des méthodes ou des pratiques — et je ne cite que les premiers noms qui me viennent. Il y en a bien d'autres, à peine côtoyés. Serait-ce que l'élimination vise les orthodoxies ? Mais Baehrel, Ariès, etc., ne reçoivent pas un meilleur traitement. De quoi parle donc l'auteur s'il tient pour négligeables les historiens majeurs de ce temps; s'il n'articule pas une épistémologie sur l'examen de leurs techniques et de leurs procédures effectives ; si, par une défiance excessive à l'égard des « pièges » de l'institution [9], il refuse de se situer par rapport aux institutions du savoir (universitaires et scientifiques) dont il fait pourtant partie et qui constituent le lieu d'où il parle ? Quoi d'étonnant, après cela, qu'il ne reste de l'histoire qu'une littérature parlant d'objets passés ? De la logique investie dans les appareils et les opérations qui produisent l'historiographie, rien n'a été retenu.

Par contre, les combats ou les éloges de Veyne vont souvent à des « anciens » déjà cent fois étudiés : Taine, Seignobos, Marc Bloch, Toynbee, Pirenne, etc. On le croirait parfois nonagénaire. Je disais qu'il y a beaucoup de cadavres dans les notes de cette épistémologie. Mais ce sont de vieux morts. Fallait-il se donner tant de mal pour les retuer ou pour les exhumer un instant ?

Un certain nombre des auteurs américains dont Veyne fait briller un moment les lueurs exotiques ne sont pas plus frais. Ainsi, il loue, cite et décore Arthur C. Danto, saturé d'une « philosophie analytique » qui depuis qua-

9. Cf. VEYNE, p. 243.

rante ans a vieilli sous le harnais des universités U.S.A. [10] ; ou bien Ludwig von Mises, qui martèle des vérités de bon sens avec une philosophie libérale anti-marxiste acharnée à faire des « idées » la donnée ultime de l'histoire, et de l' « individu » le critère et objet dernier du jugement historiographique [11]. Par contre, peu de choses, ou rien, sur L. C. Brinton, P. Miller, R. R. Palmer, etc., pour ne pas parler des plus grands parmi les anciens, Beard, Parrington, etc., ou des plus récents, J. Demos, P. Greven, D. R. Kelley, S. Lind, R. Middlekauff, S. Thernstrom, etc. Sur les historiologues, la documentation est très riche ; mais sur les historiens, faible. Je garde l'impression désagréable que Veyne se paie ma tête et que parfois il nous jette de la poudre aux yeux — une poudre d'or, il est vrai.

Il en impose pourtant, par sa phrase qui coupe et qui tranche. Elle s'organise en chicanes qui créent des voies obligées, sur le mode : « ça n'existe pas » (« il n'y a pas... »), ou sur le mode « il n'y a que » [12] — formes clôturantes qui ne laissent qu'une issue. Le lecteur est impressionné par ces guillotines. Déjà il se rebelle, ou il tend le cou. Peut-être est-ce là réaction de Parisien, qui oublie comment le langage se cuisine à la provençale, avec piments et sauces fortes.

Mais les rôles s'inversent lorsque, sans rire, Paul Veyne exhume d'Aristote son épistémologie sublunaire, ou bien lorsqu'il nous tient et répète sur la science, ou sur les « faits », des propositions devenues incroyables. « La physique, écrit-il, est un corps de lois et l'histoire est un corps de faits » [13]. Il y a trois quarts de siècle que les physiciens ne reçoivent plus la conception de la loi qui leur est ici prêtée, et qu'ils ne se réfèrent plus « au monde de la science qui ne connaît que des lois » [14].

Quant aux « faits » dont Veyne déclare « se contenter » comme historien, ils sont tout juste le produit de l'empirisme dont il se prévaut lorsque, dès la

---

10. *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press, 1965.

11. *Theory and History. An Interpretation of Social and Economic Evolution*, Yale University Press, 1957. Von Mises ne se contente pas de rappeler quelques vérités premières ; il ouvre sur les rapports de l'histoire à la praxéologie des perspectives intéressantes bien qu'un peu idéalistes (l'analyse des actions passées doit permettre de connaître les actions futures des autres ; Von MISES, *op. cit.*, pp. 309 ss.).

12. Exemples de formules en « ça n'existe pas » : « La méthode historique... n'existe pas » (p. 23) ; « il n'existe pas de connaissance historique ou historienne » (p. 89) ; « il n'existe pas d'explication historique au sens scientifique du mot » (p. 112) ; « l'histoire n'a pas de grandes lignes » (p. 130) ; « les grands historiens n'ont pas d'idées » (p. 134) ; « il n'existe point non plus de forces de production, il existe seulement des hommes qui produisent » (p. 138) ; « il n'existe pas de lois de l'histoire » (p. 299) ; « la sociologie est sans objet » (p. 318) ; etc.

Exemples de formules en « il n'y a que » : « il n'existe que des histoires *de* » (p. 38) ; « il n'existe que du déterminé » (p. 102) ; « l'histoire... ne présente que des difficultés de détail » (p. 132) ; « il n'existe que du corporel, choses ou gens, du concret, de l'individuel et du déterminé » (p. 138) ; « Les concepts historiques appartiennent exclusivement au sens commun » (p. 161) ; « la société française de 1936 n'a de réalité que nominale » (p. 320) ; etc.

Il faudrait ajouter bien d'autres formules de clôture, celles, par exemple, qui obéissent au type « Voilà pourquoi » (cf. p. 301).

13. VEYNE, p. 21. L'aphorisme plaît à Veyne, qui le reprend plusieurs fois dans son article « Contestation de la sociologie », *Diogène*, 1971, nº 75, pp. 5, 9, etc.

14. VEYNE, p. 114.

première page, il se désigne comme « an obsolete empiricist »[15]. A ce titre, il pose à l'intérieur du réel la frontière entre le connu et l'inconnu : la connaissance serait extraite des réalités particulières. Aussi pour Veyne, l' « histoire » peut être « un récit d'événements *vrais* » : « du moment qu'on raconte des choses *vraies*, elle est satisfaite » ; elle les énonce « dans leur *naturel* »[16] ; etc. De quel puits sort donc cette « vérité » ? Car le « fait » résulte d'un découpage opéré en fonction de procédures d'analyse ; c'est une manière de poser ou d'épeler un sens conformément à un système d'interprétation. Mais comment Veyne se méfierait-il de l'idéologie qui commande sa *conception* du « fait » ou du « concret », puisqu'il renvoie *ad patres* l'examen des concepts[17] ? Aussi se donne-t-il tout de go la réalité et la vérité : « Pour un historien comme pour tout homme, ce qui est proprement réel, ce sont les individus »[18] — l'individualité étant par définition le réel auquel l'histoire accède et ce qui rend possible l'émergence des événements dans le discours[19]. Plus explicitement encore, il recourt à une « ontologie de la substance individuelle »[20]. Le rejet des problèmes conceptuels le conduit à une ontologie. Au niveau de la pratique, il se traduit par le privilège tout immédiat accordé aux micro-unités (« faits », « événements », « individus », etc.) sur les macro-unités (« société », « mentalité », « période », etc.), alors que fondamentalement les unes et les autres renvoient également au statut d'un découpage conceptuel.

Toute cette épistémologie semble s'organiser en fonction d'une série de dichotomies : concret/abstrait, contingent/nécessaire, phénomène/essence. Ces clivages reprennent sur des régimes différents la coupure entre le *vécu* et le *formel*, ou entre le *fait* et la *loi*. L'histoire se rangerait du côté du « vécu » et des « faits », pour cette raison qu'elle en parle. Les mots, dans ce secteur littéraire, donneraient les choses. Le langage entretiendrait un rapport d'adéquation (au moins partielle) avec son référent ; il en reproduirait les articulations[21] ; il pourrait donc apprivoiser le réel et devenir la transparence (bien que fragmentaire) de faits « vrais ».

On ne s'étonne pas que Veyne ramène sans cesse les questions actuelles de l'historiographie à de « vieux débats »[22]. En dernier ressort, cette philo-

15. VEYNE, p. 7.
16. VEYNE, pp. 22-24. C'est moi qui souligne.
17. « Le souhait fréquemment exprimé, de voir l'histoire définir précisément les concepts dont elle use, et l'affirmation que cette précision est la condition première de ses progrès futurs, sont un bel exemple de fausse méthodologie et de rigueur inutile » (VEYNE, p. 164). Veyne aurait au moins appris à se méfier des facilités qu'il se donne, s'il avait repris les analyses de Hegel sur le concept de *concret* ; mais il n'a que dédain (cf. p. 139) pour ce philosophe, qui est pourtant le postulat d'un siècle et demi de pensée historiographique.
18. VEYNE, p. 138.
19. Cf. VEYNE, p. 80 : « Les événements eux-mêmes... persistent à garder une individualité », etc.
20. Dans « Contestation de la sociologie », *op. cit.*, p. 13.
21. Sur cette porosité de langage par rapport à des « substances » qui « existent », cf. par exemple VEYNE, p. 138.
22. Dans son article « Contestation de la sociologie », il ramène ainsi les problèmes de la connaissance aux « vieux débats » discutés dans Leibniz (*op. cit.*, p. 22), saint Thomas d'Aquin (*ibid.*, p. 13), ou Aristote (*ibid.*, p. 12).

sophie du langage nous reconduit au vieil Aristote. Veyne n'affirme-t-il pas qu'en ce qui concerne la science « la réponse s'est précisée depuis les *Seconds Analytiques*, mais n'a essentiellement pas changé » [23] ? Il semble que ce texte fameux, cent fois commenté, permet au contraire de mesurer ce qui a « changé » depuis, à savoir le rapport même du langage à son référent. Aristote fonde la science sur ce qui nous est précisément devenu impensable, la possibilité d'un langage arrimé à une « intuition » qui « appréhende les principes », qui donc « est le principe de la science » et fonde ainsi une coïncidence originaire du savoir et de la vérité [24]. A postuler aujourd'hui une situation épistémologique de ce type, Paul Veyne fait fi de ce qui caractérise actuellement la construction du langage scientifique tout comme l'analyse scientifique du langage. Car, pour des raisons qui ne tiennent pas à des choix idéologiques personnels, mais aux conditions générales de la pratique du discours, l'hypothèse d'un langage de la *présence* est devenue nostalgique.

Le discours de l'histoire

A côté de cela, Veyne déclare que l'histoire est « nominaliste ». Lecteur insolent, je me permets de faire un tri entre les positions qu'il prend successivement, et je crois celle-ci plus conforme à son dessein. Je laisse donc de côté les disputes liées à une épistémologie ancienne du rapport sujet-objet. Du moins faut-il leur reconnaître le mérite d'avoir fourni à l'auteur l'écrin où il présente les merveilles « inventées » par son inlassable curiosité : tant de notations aiguës sur les problèmes historiques [25] ou les auteurs [26] les plus divers ; tant d'observations dues à ce regard d'une vigilante disponibilité aux choses et aux gens. Il y a du Montaigne chez Veyne. C'est ce qui séduit. Et non pas son épistémologie trop distante des procédures historiographiques et des analyses du langage pour être convaincante. Qu'est-ce donc, en effet, qu'une théorie, sinon l'articulation d'une pratique ? Et qu'est-ce qu'une épistémologie, sinon le discours qui élucide ce rapport ? L'intérêt de Veyne ne se tourne pas de côté-là.

Mais ses goûts et ses curiosités mêmes l'ont mené bien au-delà de l'appareil conceptuel qu'il doit à la postérité américaine ou germanique du criticisme allemand de la fin du XIXe siècle. Des questions singulièrement neuves et importantes émergent avec l'expérience qu'il a, lui, de l'histoire. Elles tournent

23. « Contestation de la sociologie », *op. cit.*, p. 5.
24. ARISTOTE, *Organon*, IV, *Seconds Analytiques*, II, 19, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1947, pp. 241-247.
25. Au hasard, parmi tant de richesses, je citerai les notes sur la maladie de la toux au XVIe siècle (pp. 36-37), sur l'évergétisme (pp. 52-54) auquel Veyne a consacré un remarquable article (*Annales E.S.C.*, 1969, pp. 785 ss.), sur le slogan immémorial du « vieillissement du monde » (p. 141), sur le nationalisme hellénique (p. 159)), sur le dessin florentin (p. 277), etc.
26. Par exemple sur Panofsky (p. 137, note 21), sur M. Weber (pp. 173-175), etc.

autour de deux pôles : 1) l'historiographie est *un discours*, un « genre littéraire », organisé en forme d' « intrigue » et composé d'une série d' « épisodes » ; 2) la pratique historiographique renvoie à *un désir* de savoir, à une « curiosité », chez l'historien. « Récapitulons — dit-il — : l'histoire est une activité intellectuelle qui, à travers des formes littéraires consacrées, sert à des fins de simple curiosité »[27].

Si on le lit ainsi, et non plus dans la continuité de la scolastique issue de « vieux débats » sur l'objectivité ou la subjectivité de la connaissance historique, le livre s'éclaire. Paradoxalement, il rejoint à sa manière propre, la réflexion de R. Barthes ou de M. Foucault[28] lorsqu'ils abordent l'histoire comme un discours et, dans la ligne où M. Foucault travaille actuellement, comme une organisation textuelle articulée sur un « vouloir savoir » — sur le désir de savoir. Mais récusant (ou bien négligeant) l'élaboration théorique et méthodologique mise à sa disposition par ces œuvres, Paul Veyne parle, lui, à son propre compte, de « genre littéraire » et de « curiosité ».

Sous le premier aspect, il considère l'historiographie comme un « récit » et une « mise en scène »[29]. De cette « intrigue »[30], il privilégie « la nature littéraire »[31]. L'« explication » est d'ailleurs pour lui un ordre de l'exposé : « Ce qu'on nomme explication n'est guère que la manière qu'a le récit de s'organiser en une intrigue compréhensible »[32]. Et « le déroulement de l'intrigue » selon une ordonnance d'« épisodes » qui ont dans le récit la figure de « causes »[33] obéit à des règles. Il s'agit de « formes littéraires consacrées » dont la structure est donc isolable.

Cette perspective renvoie à l'analyse d'un discours propre — avec une discrétion peut-être narquoise, ou peut-être avec un dédain aristocratique pour le jargon technique, ou peut-être dans l'ignorance délicieuse de ce qui se fait à Paris (mais peut-on le supposer d'un lecteur tel que Veyne ?). Elle ouvre la porte à une sémiotique. Elle permet d'envisager comment ce

27. VEYNE, p. 103.

28. Roland BARTHES, « Le discours de l'histoire », *Social Science Information*, VI, 4, 1967, pp. 65-75 ; Id. « L'Effet de réel », *Communications*, n° 11, 1968, pp. 84-90 ; Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, chap. VII-X ; Id., *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969. Cf. aussi A. GREIMAS, *Du sens. Essais sémiotiques*, Paris, Seuil, 1970, le chapitre « Histoire et Structure », pp. 103-116, ou les recherches de Julia KRISTEVA, *Sémiotikè. Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Seuil, 1969, surtout le chapitre « La productivité dite texte », pp. 208-245. Veyne renvoie lui-même à Saussure (p. 142) et peut-être à Foucault (p. 164, où il récuse « les continuités trompeuses, les généalogies abusives »).

29. Cf. en particulier VEYNE, chap. VI, pp. 111 ss. L'histoire, dit-il, « demeure fondamentalement un récit » (p. III). « Même une histoire économique comme celle du Front populaire par Sauvy demeure une intrigue qui met en scène des théorèmes sur la production » (p. 112).

30. Contrairement à ce que pense R. ARON (« Comment l'historien écrit l'épistémologie », *op. cit.*, p. 1320, note 3), je crois que le terme d'*intrigue* représente chez Veyne une élucidation de son propos par rapport à celui d'*itinéraire* par lui précédemment employé (dans *Annales*, 1969, pp. 785 ss.).

31. VEYNE, p. 272.

32. VEYNE, p. III.

33. VEYNE, p. 115.

discours s'ordonne selon une rhétorique, comment y joue un code de vraisemblance, comment y interviennent des procédures d' « expansion » ou de « condensation » (A. J. Greimas) qui suspendent ou précipitent le temps référentiel [34], etc.

Veyne ne parle pas de tout cela. Il préfère les détours. Il défend son propos par une critique des concepts (les « causes », les « grandes lignes », les « cadres » d'une époque, etc.) et par une apologie du « détail » ou des « faits » en histoire. Il navigue entre deux eaux, comme s'il tenait des questions neuves, sans avoir le moyen de les traiter pour elles-mêmes. Il se contente donc de métaphoriser de vieilles positions, devenues les paraboles (mais aussi le camouflage) de son sujet, qui est le discours ou le « genre littéraire » historique. Il baroquise une épistémologie qui en fait lui est déjà étrangère.

Cette distorsion interne indique un moment de passage. Une épistémologie de transition se reconnaît à ce signe. Elle est accompagnée, comme *a mezza voce*, d'une suite d'allusions au « malheur » de l'historien (envers de son plaisir). Elle se définit surtout par l'incessante résurgence d'interrogations *différentes* des problématiques réemployées à leur service. Car Veyne est trop lucide, en face des *discours* économiques ou sociologiques, pour laisser échapper ses questions. Il tourne donc autour de Jéricho.

Le problème qu'il ouvre est fondamental. Il tient au fait que l'épistémologie, organisée hier dans un rapport à l' « objet » et au réel, reflue aujourd'hui sur le langage. L'histoire est la plus gravement atteinte par ce reflux, elle qui, au XIXe siècle, a pour une grande part pris le relais de la philosophie et prétendu donner le réel par la médiation de « faits historiques ». Cette accessibilité du réel grâce à une transparence (même partielle, même déformante) du discours historique n'apparaît plus pensable dès là que l'appareil technique historiographique *se donne* des postulats et des objets formels permettant la *production* des « œuvres » interprétatives ; que l'opération historique consiste en une *série de « transformations »* qui changent des textes ou des « pré-textes » (les documents) en d'autres textes (les ouvrages historiques) ; que le discours lui-même est définissable en termes de *règles* caractéristiques ; et que toute adéquation à un référent (le réel) est en histoire, comme dans le roman « réaliste », un « effet de réel », c'est-à-dire un mode d'énoncé propre à un genre littéraire [35]. On passe ainsi d'une réalité historique (l'Histoire, ou *Geschichte*) « reçue » dans un texte, à une réalité textuelle (l'historiographie, ou *Historie*) « produite » par une opération dont les normes sont à l'avance fixées.

Avec le risque d'être la victime de « modes » et de « sectes », je croirais que Veyne a tout proche de lui, avec Barthes, Foucault, Greimas, Kristeva ou Todorov, les cavernes d'Ali-Baba dont il détient le « Sésame, ouvre-toi »

34. Le récit va vite pour des temps où « il ne se passe rien », et s'étale pour raconter des « temps chauds ».

35. Cf. par exemple les analyses de Barthes sur « l'effet de réel », dans les articles cités ci-dessus.

et qui recèlent des « concepts » déjà proportionnés à ses questions. Et si ces cavernes sont trop parisiennes, il a des richesses analogues dans les jardins aixois de Granger, de Molino ou de Mounin.

Le désir de l'historien

Il introduit un problème plus neuf encore lorsqu'il se débarrasse des orthodoxies et des formalismes pour manifester son désir d'historien — ses curiosités et ses plaisirs. C'est une révolution que d'installer le plaisir comme critère et comme règle, là où ont régné tour à tour la « mission » et le fonctionnariat politiques de l'historien, puis la « vocation » mise au service d'une « vérité » sociale, enfin la loi technocratique des institutions du savoir. Par là, Veyne bouleverse une « discipline ».

Quand il récuse les « lois » qui habiliteraient l'histoire comme science, il s'en prend d'abord, me semble-t-il, à l'ascèse (faut-il dire : au jansénisme ?) depuis longtemps traditionnel dans l'enseignement universitaire. La trouée qu'il fait dans cette muraille de contraintes vise moins, en première instance, une épistémologie que l'éthique qui s'y trouve subrepticement investie. Il opère un déplacement de la loi vers le plaisir. La substitution de l' « intrigue » aux « causes », des « détails » aux « cadres » de l'histoire, ou des *items* (pistes transversales et thématiques) aux catégories et à l'ordre de la périodisation, finalement du « vécu » au « formel », permet dans son texte la possibilité d'un retour au *sujet* de l'histoire.

Il est clair que ce « retour du refoulé » renverse toute une épistémologie de l'histoire. Certes il est ici figuré et pratiqué plus que théorisé. Par exemple, la « libération » du sujet s'affirme par le détour du tri opéré entre deux formes de conceptualisation : aux macro-unités (mentalité, siècle, structures économiques, etc.), Veyne préfère les micro-unités (événements, faits, etc.), alors que les unes et les autres, au niveau où il se place pour en traiter, posent les même problèmes. Mais l'effritement de l' « histoire » en une poussière de faits, de détails, et donc aussi de décisions subjectives, a pour fonction indirecte de renvoyer au sujet historien. Ce morcellement indéfini, encore désigné dans les termes d'une épistémologie traditionnelle, est déjà la métaphore dont Veyne se sert pour réintroduire le destinateur dans l'analyse du texte historiographique. Par cette voie, il fait resurgir le rapport de la narrativité au *je* locuteur.

On peut constater, chez les historiens récents, que cette résurrection du *je* dans le discours historique s'amorce avec l'importance grandissante, mais encore additionnelle, accordée à l'*histoire du sujet*-historien : les *Préfaces*, en extension, s'articulent sur l'*histoire de l'objet* étudié et précisent la place du locuteur [36]. Ce n'est qu'une tendance, limitée par les règles imposées à la

36. Cf. par exemple la *Préface* d'Emmanuel Le Roy Ladurie aux *Paysans de Languedoc*, Sevpen, 1966), et surtout la *Préface* et l'*Introduction* dans lesquelles Pierre Vilar

thèse. Mais, finalement, la pression dont Veyne se fait le témoin vise à briser ce que Barthes analyse justement comme une « censure de l'énonciation » par un « reflux massif du discours vers l'énoncé et même (dans le cas de l'historien) vers le référent : personne n'est là pour assumer l'énoncé » [37].

Sous ce biais, l' « objectivité » du discours historique apparaît comme une « carence des signes de l'énonçant ». Elle est le produit de ce qu'on pourrait appeler « l'illusion référentielle » (« puisqu'ici l'historien prétend laisser le référent parler tout seul ») [38]. Paul Veyne change donc une structure narrative lorsqu'il ébranle les colonnes d'une méthodologie « objective » pour faire place à l'énonçant. Marquée par une conceptualisation hétérogène, son interrogation concerne l'énonciation, c'est-à-dire ce que, depuis Ch. S. Peirce, la sémiotique se met à analyser comme la capacité qu'a le sujet d'assumer des énoncés. Un certain nombre de recherches actuelles ont pris ce chemin. Partant des systèmes signifiants, elles s'orientent vers les pratiques signifiantes. Elles espèrent articuler les problématiques de la « communication » (caractéristiques de la première perspective) sur celles de la « production ». Ou, plus précisément, elles considèrent les rapports qu'entretient avec le sujet de l'énoncé le sujet de l'énonciation [39].

L'irruption de Veyne nous entraîne plus loin encore. Elle vise à mettre en scène le plaisir de l'historien. Certes, ici encore, ses aphorismes et ses diktats idéologiques obéissent à une balistique compliquée. Par exemple, il y est immédiatement question de subjectivité : « Toute historiographie, dit-il, est subjective » [40]. Mais, sur le fond de l'ensemble de l'ouvrage, je ne peux pas entendre ces affirmations (une fois de plus péremptoires) comme un versement de la réalité au compte du sujet *connaissant*. Toute la panoplie aristotélicienne et germano-américaine de Veyne ne m'en convaincra pas. Ce qui s'annonce plutôt, je crois, c'est la subversion d'une problématique du savoir par une problématique du désir et de son rapport au texte; c'est la substitution d'une science du sujet à la science de l'homme-objet.

« Il n'y a pas de science de l'homme, parce que l'homme de la science n'existe pas, mais seulement son sujet » [41]. Lacan a proposé la théorie de ce renversement dont le sentiment se manifeste déjà ici. Et, tout compte fait lorsqu'il parle de « curiosité », lorsqu'il évite le vocabulaire freudien, il énonce mieux « la question du sujet » que ne le font certains discours prétendant

---

situe son itinéraire méthodologique et son expérience de l'Espagne contemporaine par rapport à quatre siècles d'histoire, dans *La Catalogne dans l'Espagne moderne*, Paris, Sevpen, 1962, pp. 11-165.

37. R. Barthes, « Le Discours de l'histoire », *op. cit.*, p. 71.

38. *Ibid.*, p. 69.

39. Cf. le numéro spécial de *Langages* (composé par Tzvetan Todorov), nº 17, mars 1970, « L'Énonciation » ; les études de J. Kristeva, *op. cit.*, ou « Sémanalyse et production de sens », dans A. J. Greimas (éd.), *Essais de sémiotique poétique*, Larousse, 1972, pp. 207-234. Plusieurs recherches en ce sens concernant le discours historique, telle l'étude sur le problème de l'énonciation entreprise par Guy Le Gaufey sous la direction de A. J. Greimas.

40. Veyne, p. 26. Cf. p. 52 : « Notre découpage du ciel est subjectif » ; etc.

41. Jacques Lacan, *Écrits*, 1966, p. 859, une des propositions centrales de ce texte majeur qu'est « La science et la vérité », *op. cit.*, pp. 855-877.

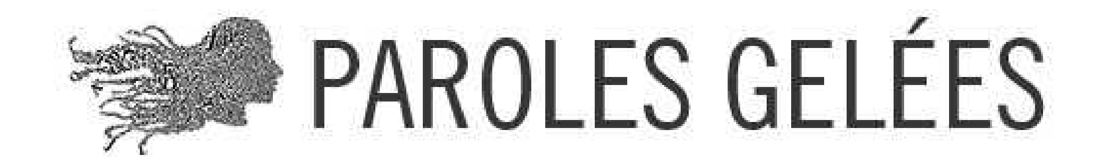
exhumer, avec le vocabulaire de la psychanalyse, une positivité intemporelle et silencieuse qu'ils appellent encore l'*inconscient* et dont ils font l'*objet* d'un savoir. Veyne a plus de pudeur et plus d'honnêteté. Mais la référence à une « curiosité » ne suffit pas à montrer comment l'historiographie forme le texte du désir qui se constitue dans un rapport ambivalent avec l'autre, réitéré sous la figure du passé ou de l'étranger. Encore moins peut-on supposer que les faits singuliers manifestent mieux ce désir que les catégories générales, ou que le désir est identifiable à l'individu, qui le représente sur le mode du leurre.

Si, malgré une conjonction dans les problèmes qu'il pose, Veyne se tient à une grande distance des analyses qui traitent de ses questions mêmes, c'est en grande partie parce qu'il parle en historien. Il vient de quelque part — l'histoire. Il décrit comment les problématiques se déplacent à l'intérieur même du champ qu'ignorent trop ceux qui, sémioticiens ou psychanalystes, les élucident pour elles-mêmes et par ailleurs. Son texte raconte les mouvements qui se produisent en ce terrain-là, et tels qu'ils apparaissent dans le lexique du milieu. Aussi désigne-t-il le déchirement d'une épistémologie, mais avec les fragments qu'elle laisse en disparaissant.

En plaçant sa propre pensée, tout comme l'histoire, sous le signe du nominalisme, Veyne utilise encore une métaphore, mais elle est très précise. Elle indique la fin d'une réflexion organisée par une relation à des « objets » réels, et la nécessité d'analyser l'historiographie comme un discours articulé sur d'autres discours, à l'intérieur du système du langage. Toute une historiographie s'est constituée sur le mode : « Moi, le passé, je parle ». Veyne l'oriente vers les transformations d'organisations textuelles où parle le désir de savoir.

Mais, au terme, les questions importantes restent en suspens. Quelle sera la connexion entre ce traitement du *discours* et, d'autre part, les *pratiques* déterminées par les institutions techniques d'une discipline ? En quoi une épistémologie ainsi définie modifiera-t-elle les procédures et l'écriture, en somme la production historiographique ?

Michel de CERTEAU.
Paris.





Title:
Traverses: une interview avec Michel de Certeau

Journal Issue:
Paroles gelées, 1(1)

Author:
Willett, Laura

Publication Date:
1983

Permalink:
http://escholarship.org/uc/item/7ft1g1ms

Keywords:
methodology, intellectual culture, May '68, Structuralism, Post-structuralism, literary criticism



TRAVERSES
UNE INTERVIEW AVEC MICHEL DE CERTEAU

Professor Michel de Certeau, eminent historian and specialist in diverse *sciences humaines*, is currently a visiting professor at the University of California at San Diego. With over twenty books and innumerable articles to his credit, his recent scholarly interests include cultural phenomena that range from sixteenth and seventeenth century mysticism and "mutes" in history to the direction of the Beaubourg journal in Paris.

The following interview took place during a visit to Los Angeles by Professor de Certeau on the occasion of the UCLA French department symposium, in which he was a principal speaker. Warm thanks are due to Professor de Certeau who kindly consented to this interview despite a particularly busy schedule.

Laura Willett

WILLETT: Vous êtes ici aux Etats-Unis maintenant depuis un certain nombre d'années. Avez-vous pu formuler une opinion du monde universitaire américain? En quoi diffère-t-il du monde universitaire français?

DE CERTEAU: C'est une vaste question et il est toujours un peu difficile de parler des Etats-Unis étant donné la multiplicité des états et des expériences. Je parlerai donc plutôt de San Diego, ce qui est plus modeste et déjà énorme. Ce qui semble caractéristique des étudiants

ou des enseignants avec lesquels je travaille, c'est un rapport très surprenant entre une forte imagination, une créativité poétique, une grande liberté par rapport à un passé, une capacité d'innover, et d'autre part, une technologie de l'enseignement universitaire américain qui est plus cloisonnée et plus systématique que dans une université française. Il y a une tension permanente entre cette imagination créatrice et puis le cadre rigoureux, cloisonné et technique organisé par l'université américaine. Dans une université française, il y a un acquis culturel et idéologique plus grand mais moins d'imagination et souvent moins de technologie dans l'enseignement universitaire. Un autre type d'expérience pour moi très important, c'est l'absence de conscience d'histoire, qui se constate sans doute davantage au sud de la Californie, à San Diego. Ce n'est pas que les individus n'aient pas d'histoire, mais leur histoire est complètement disséminée. Elle est fragmentée en expériences individuelles, l'une ukrainienne, l'autre italienne, la troisième du Mexique... il n'y a pas de repères communs. Donc ces histoires sont à la fois cachées et fragmentées dans le secret de l'itinéraire de chacun; elles n'ont pas de langage collectif. Il n'y a pas de conscience historique collective. N'existe pas non plus le poids énorme que représentent en France, en Allemagne, en Italie, les expériences collectives; par exemple celles de la guerre, du massacre, des luttes intestines, etc., ou des lourdeurs généalogiques d'une histoire à l'intérieur de laquelle il faut jouer. Cela donne à l'expérience étudiante ou universitaire un caractère de contemporanéité beaucoup plus grand. L'expérience est au contraire fortement marquée par l'exorbitation de l'instant, par l'exaltation du présent. Ou bien—mais c'est une autre forme de la même structure—par la nécessité ascétique d'une rentabilisation et d'une utilité immédiates. Il faut que ça produise, tout de suite. On est jugé sur ce qu'on produit; on *est* ce qu'on produit. Très souvent, dans un climat français, chacun est jugé sur un état, un statut; on est ce qu'on a été.

WILLETT: Est-ce que cela a à voir avec le pragmatisme dont vous parlez dans plusieurs de vos livres...

DE CERTEAU: Il faut prendre ce pragmatisme, qui est d'une réputation internationale des Etats-Unis, sous sa forme d'intensification du présent, plutôt que sous sa forme d'absence de cadre théorique. Mais le pragmatisme, c'est une exorbitation de l'opération immédiate dans un cadre conventionnel qu'on doit accepter. Il est inutile de mettre toujours en question le cadre dans lequel on agit, car il n'a pas valeur

identificatoire ou statutaire; il définit plutôt des règles de compatibilité entre des initiatives individuelles et il constitue le champ pratique où des productions sont possibles.

WILLETT: Comment voyez-vous l'importance de votre séjour aux Etats-Unis?

DE CERTEAU: C'est un nouveau commencement qui a été brutal, puisque après tant d'années à Paris j'avais des tas d'habitudes mentales, intellectuelles, sociales... surtout sociales. Un réseau de socialité spécifie les échanges intellectuels. Une multitude de réseaux différents formait le cadre de ma vie parisienne. La vie à San Diego obéit à un modèle tout différent: elle intensifie le *job* professionnel et la solitude individuelle. Il n'ya presque pas de médiation sociale entre les deux; presque pas d'extériorité par rapport à ces deux pôles; il n'y a presque plus ces cafés, ces réunions, ces groupes de toutes sortes qui organisent la socialité italienne, française, espagnole, etc. De ce point de vue, c'est une expérience absolument neuve, quelque chose d'autre. J'ai été plus marqué, personnellement, par ce nouveau type de société que par des courants intellectuels. En ce qui concerne les courants intellectuels, on peut dire « Ça, c'est plus intéressant; ça, ça l'est moins... » puis on peut contrôler, tandis que l'expérience de la relation sociale, aussi bien dans le champ intellectuel, à l'intérieur de l'université, que dans le reste de la vie, est fondamentalement différente, et elle n'est pas contrôlable, elle s'impose, elle détermine le mode de vie. Une de mes découvertes comme Parisien—ce dont je n'avais aucune idée justement parce que je ne l'expérimentais pas—c'est le cadre déterminant qu'instituent la nature, l'espace, l'océan... La nature a une prégnance qui en fait l'équivalent de ce qu'est le langage dans la socialité italienne, française, ou européenne. C'est le langage muet—un langage objectif mais muet—de ce qui ne s'exprime pas, de ce qui ne se verbalise pas dans des échanges sociaux. Mais c'est un vrai langage. J'ai souvent pensé aussi que l'océan, rumeur obsédante qui vient du fond des âges et théâtre perpétuel que chaque instant modifie était l'équivalent de ce qu'est l'immensité d'une histoire en Europe.

WILLETT: Avez-vous l'intention d'écrire sur ce sujet?

DE CERTEAU: On m'a souvent pressé d'écrire un livre sur la Californie. J'ai refusé jusqu'à présent parce que, contrairement à ce qu'on dit, la Californie est un pays extraordinairement secret; son théâtre

a pour fonction de cacher ce qui s'y passe en réalité. Le spectacle y est l'effet d'un secret disséminé dans l'imbroglio de la vie quotidienne. Ce qui rend difficile une interprétation de la vie californienne, c'est qu'au fond il n'y a pas de véritable représentation de la Californie. Vous ne connaissez de la Californie que ce que vous faites. Il faut rentrer dans le réseau des pratiques pour y comprendre quelque chose. C'est un mouvement brownien d'activités et d'échanges, et il faut passer par toute la problématique de ces procédures pratiques pour comprendre quelles en sont les règles. L'activité n'obéit pas à une représentation générale, à une idéologie globale. C'est un aspect essentiel de la « démocratie » américaine: sa pluralité océanique. Donc une expérience pratique est là plus décisive encore qu'elle ne l'est au Brésil ou au Chili. J'ai passé des années en Amérique latine mais je trouve la société californienne beaucoup plus secrète que la sociéte latino-américaine. Il faut donc résister à l'impatience d'écrire et essayer de comprendre un peu, sinon on ne dit que des sottises.

Willett: A la suite des événements de Mai '68 vous avez écrit que « la parole « révolutionnaire »..., action symbolique, ouvre un procès du langage et appelle une révision globale de notre système culturel. »[1] Cette révision, a-t-elle eu lieu? Avec un recul de quinze ans, peut-on dire que le système culturel français a réellement changé?

De Certeau: Oui, il a changé mais pas pour les raisons qu'on croyait en Mai '68. Analysé avec le recul du temps, Mai '68 a été une des dernières grandes protestations supposant qu'avec la parole on peut faire l'histoire. Et qu'avec du discours, avec des projets, on peut modifier la réalité d'une société. Ça, c'était l'ambition de Mai '68. J'avais comparé la prise de la parole à la prise de la Bastille, etc. En effet c'était une activité symbolique et on pensait qu'à partir de cette rébellion symbolique on allait changer la société. Telle a été notre expérience dans toute une série de groupes « gauchistes », auxquels j'ai appartenu, groupes politiques et intellectuels, à Vincennes, par exemple, puisqu'au début j'enseignais à Vincennes. Nous pensions qu'à partir de ces positions-là nous transformerions petit à petit la société. Mai '68, c'était aussi—et c'est ce que j'analysais dans *La Prise de parole*—la démystification de la représentation, la critique fondamentale de l'idéologie selon laquelle on peut, intellectuellement ou politiquement, être représenté. Mais au fond, cette démystification, elle a été beaucoup plus forte qu'on ne le croyait. Et ce qui s'est imposé, ce fut un système technologique. Cet immense réseau muet

n'est certes pas dépourvu d'a priori idéologiques, mais il n'est pas pour autant une idéologie. Ce réseau technologique n'est pas atteignable en tant qu'idéologie. On pourrait dire que, depuis, ce qui s'est accentué aussi, c'est la démystification de l'idée révolutionaire, c'est-à-dire l'idée que la société peut être transformée à partir d'un modèle politique et social. De ce point de vue, un changement s'est produit. Mais pas *à cause* de Mai '68. Mai '68 est plutôt le symptôme d'une évolution qui était en cours. Mai '68 était à la fois la démystification du discours et la prétention de refaire une société à partir d'une parole: la première s'est accrue et la seconde s'effondre peu à peu.

WILLETT: A votre avis, quel serait, en France, l'événement culturel le plus important depuis '68?

DE CERTEAU: En France, c'est probablement ce que *Goulag*, le livre de Solzhenitsyn a catalysé. L'existence des camps de concentration soviétiques était connue depuis très longtemps; déjà avant la guerre on le savait, mais ça n'avait pas un écho national. Le *Goulag* symbolise au contraire, avec ses camps, la grande démystification de la référence Est, c'est-à-dire des pays révolutionnaires situés à l'Est (tour à tour l'Union soviétique, la Chine, le Vietnam) qui autorisaient jusque-là un espoir révolutionnaire. Ces pays, c'était comme le fonds or qui garantissait les discours révolutionnaires: ce qui existait déjà *là-bas* pouvait se produire *ici* aussi. Le Goulag, le camp de concentration, a démystifié cette réalité mythique et peut-être, plus largement, le mythe d'une amélioration de l'histoire. C'est un phénomène fondamental, qui a beaucoup de raisons (le développement de « l'ordre » technologique, la crise économique, etc.). La géographie symbolique des références socio-politiques marxistes s'est défaite. Il y a eu d'abord une démystification de l'URSS, puis de la Chine, puis du Vietnam, etc. L'idée qu'il y avait quelque part dans le monde une région qui garantissait déjà l'espoir d'une amélioration socio-politique s'est brisée, et l'énorme diffusion du *Goulag* a été le bruit de cette chute. Le succès du *Goulag* ne tenait sans doute pas au roman de Solzhenitsyn; c'est plutôt l'inverse: le roman de Solzhenitsyn donnait un langage a une expérience qui se généralisait. Pendant un temps, le repère géographique et symbolique que fournissaient les pays de l'Est a été remplacé par Israël, parce qu' Israël pouvait représenter l'hypothèse d'une société pure, victime de l'histoire et réinstaurant une existence politique, toujours menacée, à partir d'une conviction inébranlable... De ce point de vue, les événements de l'été dernier ont

aggravé encore la crise que signifiait le *Goulag:* Israël aussi a ses massacres dans des camps... Je pense que cet événement est internationalement très important. De la carte politique et sociale internationale disparaît un lieu utopique. Il n'y a plus de lieux utopiques. J'entends par « utopique » quelque chose qui donne sens à un avenir et qui autorise à penser possible une amélioration de l'histoire. C'est là un événement de type culturel. Il ne concerne pas directement les structures économiques ou sociales, mais il bouleverse ce qui est « croyable » dans une société, il touche à cet élément fondamental (et difficilement analysable) qu'est dans une société ce qu'elle croit possible ou vraisemblable, à ses cadres de référence, à ce qui organise ses espoirs et donc ses choix.

WILLETT: Comment percevez-vous l'évolution de la critique littéraire depuis le structuralisme; en somme, où en est-on et où va-t-on?

DE CERTEAU: Globalement, le structuralisme, c'était—pour caricaturer les choses—la colonisation du champ littéraire par des méthodes scientifiques, et une production littéraire déterminée par toute une série de règles ou d'hypothèses scientifiques. Au fond, aujourd'hui, on assiste à l'événement inverse. C'est le « littéraire » qui acquiert une force, une pertinence théorique, et qui envahit les champs des sciences humaines, dans la mesure où justement la philosophie, l'anthropologie, l'histoire sont aujourd'hui analysées comme étant elles aussi littéraires. De ce point de vue, on aurait une sorte de mouvement inverse qui restaure l'autonomie du littéraire et montre à quel point les champs des sciences humaines sont déterminés par leur rapport à l'écriture ou au littéraire.

WILLETT: Alors vous voyez un grand avenir pour les études interdisciplinaires?

DE CERTEAU: Je ne suis pas sûr.

WILLETT: Où vous situez-vous par rapport à la critique actuelle?

DE CERTEAU: Il faudrait distinguer deux types de problèmes. Le premier concerne la nature du travail scientifique. Je pense que tout travail scientifique est déterminé par un certain nombre de pratiques techniques propres, et qu'on ne peut pas avoir la même compétence pratique dans plusieurs champs. Tout exercice d'une science suppose un investissement de très longue durée. Moi, j'ai une formation d'historien. Même si j'ai été pendant vingt ans dans le champ de la

psychanalyse, à l'Ecole freudienne de Lacan, je n'ai pas les mêmes types de pratiques en psychanalyse que celles que j'ai en histoire. Donc, au niveau des démarches scientifiques, une localisation est à la fois nécessaire et fatale. C'est même un des aspects essentiels de la recherche scientifique: la rigueur se mesure à la limitation. L'interdisciplinaire, de ce point de vue, serait une lutte contre cette limitation, un refus du deuil—un refus de la limite qui conditionne le sérieux du travail. Chacun garde en effet la nostalgie d'une totalisation et le désir de retrouver, d'une manière ou d'une autre, une science totalisante qui correspondrait à l'idée médiévale de science. Quelque chose de suspect entre en jeu dans l'interdisciplinarité dans la mesure où elle serait une volonté de retrouver une science de la totalité. Ça, c'est le premier type de problème. Le deuxième, c'est qu'une expérience forte en psychanalyse, ou bien sémiotique, ou en anthropologie, produit des effets d'élargissement, ou bien d'amplification, dans le champ localisé où l'on travaille. Par exemple, vingt ans d'expérience de psychanalyse ont profondément modifié un certain nombre de méthodes que j'employais comme historien. Elles ont altéré le lieu limité de mes recherches. On pourrait reprendre l'expression de Heidegger, qui invitait à « se déraciner dans ses origines ». L'interdisciplinarité, en réalité, n'est pas un éclectisme, ni une totalisation. Son intérêt se mesure à la compétence que vous avez acquise dans un domaine particulier, et donc à la possibilité de pouvoir modifier les méthodes que vous savez pratiquer grâce à d'autres expériences, dans un domaine différent. L'inscription dans un champ particulier rend seule profitable l'expérience en d'autres champs. Sinon on tombe dans une idéologie générale, dans une totalisation syncrétiste et molle qui est la maladie du savoir, une religiosité prétentieuse et misérabiliste. Toute recherche doit rester falsifiable ou vérifiable, et il n'y a de vérification ou de falsification que dans le champ limité consitué par un corpus de postulats et de règles.

WILLETT: Comment traiteriez-vous, par exemple, la relation entre la littérature et l'iconographie?

DE CERTEAU: Là aussi, c'est une question à plusieurs étages. Le premier, c'est qu'il est nécessaire d'analyser une peinture ou un chant avec le même sérieux qu'un texte littéraire. Cela seul, d'ailleurs, permettra de repérer aussi dans le texte littéraire ce qui est de type musical ou bien visuel. Par exemple dans mon dernier livre, *La Fable mystique,*[2] j'analyse longuement la peinture de Jérôme Bosch pour

essayer de comprendre aussi ce qui se passe dans le champ littéraire. Il y a une sorte d'alternance nécessaire entre des recherches sur les lieux picturaux-musicaux et des recherches sur des lieux littéraires. En particulier, si, comme je le crois, le tableau a fonction théorique, son analyse peut aussi renouveler notre intelligence des textes et nous aider à surmonter l'opposition, à mon avis secondaire, entre le « textuel » et l'« iconique ». Il y a du visuel, ou de l'iconographique en tout texte et, par exemple, il faut repenser en ce sens la théorie de la métonymie et de la métaphore. Le deuxième étage de la question concerne le problème des méthodes. Or les méthodes pour analyser la peinture sont moins élaborées, par exemple dans une perspective sémiotique, que pour traiter les textes litéraires. Il semble que l'écriture a toujours été privilégiée, parce que c'est un champ contrôlable, plus manipulable, et qu'au fond, les méthodes, qui sont de type verbal aussi, sont homogènes aux textes littéraires. Mais il y a beaucoup de recherches pour rattraper ce retard, par exemple, dans le champ philosophique, depuis Merleau-Ponty jusqu'à Lyotard.

WILLETT: Quelle est la direction actuelle prise par l'Ecole freudienne de Paris depuis la mort de Lacan?

DE CERTEAU: Il n'y a pas de direction prise. Il y a une multiplicité de groupes. Une sorte de dissémination, avec des tendances assez différentes. Si on voulait essayer de caractériser cette prolifération de recherches, on pourrait dire qu'il y a, premièrement, retour à la clinique, c'est-à-dire à l'analyse des cas, ce qui, pour des raisons d'ailleurs parfaitement légitimes, avait été partiellement atténué par Lacan. Pour Lacan, la clinique est organisée par une théorie; donc, il fallait modifier la théorie pour changer la clinique. Mais il y a eu, dans la logique de cette réaction théorisante, un oubli progressif de la clinique. Actuellement, on assiste à un retour à l'analyse clinique. Un deuxième élément, c'est un intérêt croissant porté, en France, à des courants psychanalytiques différents; je veux dire que l'orthodoxie lacanienne pèse moins et donc on étudie davantage les auteurs étrangers. Cela se traduit aussi par une attention plus grande à l'histoire de la psychanalyse. Devient pertinente une sorte d'extériorité, une pluralité d'oeuvres et de recherches, qu'écrasaient d'une certaine façon à la fois l'autorité et la force théoriques de Lacan seul. Ce n'est pas que Lacan ait négligé l'histoire, je le rappelle dans un article de *Representation*,[3] mais il était en quelque sorte le seul à gérer l'héritage psychanalytique pour ses disciples. Aujourd'hui les recherches se multiplient. Un troisième élément me semble aussi très important,

c'est une démystification de la position de l'analyste. La psychanalyse cesse d'être un évangile. Elle n'a plus l'autorité d'une mission sacrale ni d'un rapport à la « vérité »; c'est un métier comme les autres. Du moins, est-ce là une tendance. Aussi trouve-t-on une plus grande modestie chez les analystes, pour des tas de raisons. Elle retire à la psychanalyse le prestige de tenir le discours fondamental d'une société et la ramène au rôle d'être une discipline, une discipline d'ailleurs soupçonnée ou critiquée davantage par les autres disciplines.

WILLETT: Que pensent les Français de la critique littéraire à l'étranger —celle des Américains ou des Italiens en particulier—et y a-t-il des différences d'approche fondamentales?

DE CERTEAU: Il y a une beaucoup plus grande proximité entre la critique italienne et la critique française qu'il n'y en a entre la critique française et la critique américaine, pour des raisons culturelles et historiques faciles à comprendre. Donc, le premier élément, en France, serait une connaissance encore insuffisante de la critique américaine. La réciproque est d'ailleurs vraie. Mise à part quelques vedettes françaises, ou bien des circulations dans des réseaux très spécialisés, le travail de la critique française n'est pas tellement connu aux Etats-Unis. Un effort premier d'information réciproque serait indispensable. Un deuxième élément, ce serait la surprise des Français devant l'interprétation américaine de courants théoriques français. Ce que devient Derrida ou Foucault aux Etats-Unis étonne. Le cas de Barthes est différent parce que son oeuvre n'avait pas la même consistance théorique et donc sa métamorphose est moins visible. Les Américains renvoient donc à la France une image exotique de ses propres oeuvres théoriques. Cette surprise française peut s'accompagner de réactions diverses: on est fier (le chauvinisme français est flatté), on est inquiet (les Etats-Unis transforment ce qu'ils consomment, et désapproprient les auteurs), on est dédaigneux (le succès à l'étranger serait le fait d'auteurs « passés » ou « passés de mode » en France), on est critique (les Américains ne « comprennent » pas). Un troisième élément, qui n'est pas exclusivement d'ordre littéraire, m'impressionne aussi: c'est la boulimie américaine en ce qui concerne la connaissance de la France. Il y a maintenant sans doute plus d'historiens américains à étudier l'histoire française qu'il n'y en a d'historiens français. Et avec des méthodes rapides, efficaces, qui sèment la terreur: les historiens français voient leurs recherches, souvent artisanales, court-circuitées par le travail informaticien, quasi industriel, et quelquefois discutable d'historiens américains. Cette

colonisation de l'objet français par la scientificité américaine suscite chez les Français une sorte d'agressitivité analogue à une rébellion contre une occupation du terrain, et aussi une revendication compensatoire qui consiste à soutenir qu'en matière de méthodologie les Français restent les meilleurs. Cette protestation française contre l'invasion ne vise pas seulement le commerce ou l'informatique, mais aussi la scientificité américaine en France. Ça ne facilite pas les relations. Peut-être que la compétence américaine effraie la recherche française. Un dernier élément concerne une différence fondamentale de structure et d'organisation entre la recherche française et la recherche américaine: la recherche française—en littérature ou en sciences humaines—a toujours été marquée par son extrême centralisation. Au fond, la recherche critique littéraire française est faite de mouvements très centralisés mais, de ce fait, très courts. Ça change vite, parce que c'est très centralisé. La diversité est de mode temporel. Aux Etats-Unis, c'est l'inverse: il y a coexistence d'une grande multiplicité de recherches, mais sur une durée plus longue. La diversité est spatiale. D'où une sorte de quiproquo. On a l'impression en France que les Américains répètent toujours la même chose, et on a l'impression aux Etats-Unis que les Français sont saisis par la frénésie de la mode et que tous les cinq ans ils changent de théorie. Derrière ces réactions mutuelles, il y a des structures sociales et intellectuelles différentes en chacun des deux pays.

WILLETT: On a pu constater depuis plusieurs années une tendance de plus en plus grande à associer la religion à la politique. A quoi attribuez-vous ce phénomène, et quelle serait sa conséquence?

DE CERTEAU: Ce n'est pas simplement un phénomène chrétien. En Iran, en Libye, etc., les courants religieux acquièrent une force et une importance politique considérables. Mais si on s'en tient aux pays de culture chrétienne, l'importance plus grande prise par les phénomènes religieux apparaît liée à la dégradation des institutions politiques, ou à leur non-crédibilité. C'est particulièrement vrai dans les pays latino-américains où depuis dix ans se multiplient des régimes autoritaires et militaires qui tout à la fois minent la crédibilité de l'autorité politique et qui suppriment toutes les instances socio-politiques permettant une expression ou représentation démocratique. La perte de crédibilité des institutions politiques et, d'autre part, l'absence d'appareils d'expression démocratique, font refluer vers le religieux ce qui

ne peut plus trouver une expression dans le politique. C'est un phénomène très important. Mais je pense que la question a une portée plus générale et déborde le cas des pays totalitaires. Ainsi, aux Etats-Unis, on sait déjà depuis vingt ans qu'il y a une dégradation des institutions politiques. Par exemple, le livre célèbre d'Hirschman, *Exit and Voice*,[4] montrait que la représentation des forces du pays s'exerçait maintenant moins dans le champ politique que dans le champ économique: représentations des consommateurs, etc. Il y a une diminution de l'importance de la représentation politique. Bien plus, depuis le Vietnam jusqu'au Watergate, la diminution de la crédibilité des institutions politiques renforce le rôle des formations de type religieux. Au fond, le discours politique et le discours religieux se ressemblent d'ailleurs beaucoup. Ce sont des discours de symbolisation générale, des discours globaux, qui articulent la vie privée et la vie publique en fonction d'intérêts fondamentaux tels que le bonheur, le projet collectif, le sens du travail, etc. Aussi constate-t-on ce phénomène apparemment étrange: quand le politique diminue, le religieux progresse, et quand, au contraire, le politique progresse, le religieux diminue. Aujourd'hui l'importance croissante du religieux semble liée au fait que le fonctionnement des institutions politiques est moins crédible. C'est un problème très grave. Le religieux apparaît comme un palliatif et un symptôme, un phénomène transitoire, et souvent régressif. Il faut ajouter que le politique suppose une capacité, au moins partielle, de contrôler la violence des choses et de modifier l'organisation des forces. Aujourd'hui, les contraintes qu'imposent l'économie internationale et le développement technologique créent souvent un sentiment de fatalité. La confiance de pouvoir gérer et améliorer ces contraintes diminue, et donc la raison même du politique. « C'est comme ça, on n'y peut rien. » Alors on reviendrait au religieux pour attendre un salut venant de l'extérieur, ou par consentement à une situation qui échappe aux contrôles humains, ou par un retour à des convictions intérieures qui ne peuvent plus se traduire en interventions socio-politiques. Le religieux serait la radicalisation d'une impuissance historique. Quoi qu'il en soit (ce sont des questions complexes que j'essaie d'analyser, dans *La Fable mystique*, à propos du rapport entre les mouvements mystiques et la crise de civilisation des 16e et 17e siècles), reste un problème central que je schématiserai brutalement en disant: le religieux manifeste des interrogations fondamentales mais n'est plus capable de les gérer.

WILLETT: Comment expliquez-vous l'apparition de deux tendances politiques contraires des deux côtés de l'Atlantique; par exemple, l'arrivée au pouvoir de Reagan, et du parti socialiste en France?

DE CERTEAU: Oui, c'est très intéressant. Contrairement aux apparences, ces deux mouvements sont parallèles. Ils sont tous les deux relatifs à une crise économique générale qui a créé le sentiment d'une fatalité de l'histoire. Le discours de Carter, comme celui de Giscard d'Estaing, c'était: on n'y peut rien, la conjoncture internationale impose ça, il y a des lois qui nous échappent. Cela créait une sorte de destin. Or, la réaction Reagan et la réaction Mitterand consistaient à opposer au destin dont le président précédent était le prophète une affirmation du type: « You can. » Vous pouvez. Nous pouvons. Les citoyens *peuvent* faire quelque chose. Il n'y a pas de fatalité. Ce discours de campagne électorale restaurait—idéologiquement, puisque dans la réalité ce n'est pas du tout sûr—une confiance des citoyens en leur pouvoir. Alors, dans les deux cas, ce n'était possible que par un retour à une tradition nationale, c'est-à-dire un retour à une crédibilité inscrite dans un passé propre. Cette tradition était libérale et puritaine chez Reagan, et elle était républicaine chez Mitterand. Finalement, dans les deux cas, ce retour à une tradition nationale visait à faire croire à la population qu'elle pouvait surmonter le fatalisme et trouver une solution à la crise économique internationale. En fait, sur la base d'hypothèses idéologiques contraires, ces deux réactions opposaient le discours volontariste d'un mythe mobilisateur à une situation historique de plus en plus inquiétante. L'idéologie reaganienne est-elle mieux capable de surmonter la crise économique que le républicanisme Mitterand? On ne le saura jamais vraiment, car les moyens mis en oeuvre, de part et d'autre, sont absolument différents. Mais il me semble caractéristique que la même crise provoque un « revival » de certains traits nationaux typiques—mais des traits surdéterminés par une réaction contre le parti (démocrate aux Etats-Unis, giscardien en France) qui était au pouvoir au moment où la crise a frappé chaque pays.

WILLETT: En guise de conclusion, j'aimerais vous poser une question qui n'est pas d'ordre professionnel, mais qui pourrait intéresser nos lecteurs étudiants. Quand vous voulez vous détendre, que lisez-vous?

DE CERTEAU: Mes détentes ne sont pas exclusivement faites de lectures. J'aime beaucoup me balader... Ou la télévision—je suis capté par la télévision. C'est même dangereux! Je ne sais pas d'ailleurs

pourquoi je suis pris ainsi par l'image. Pourquoi est-ce que l'image capte à ce point? Cette expérience concerne aussi le rapport entre le visuel et le texte, qui pour moi n'est pas simplement une question théorique. Quel est donc le rapport entre la marche scripturaire et, d'autre part, la séduction—c'est plus fort que ça—la captation par les images de la télévision, même si elles sont idiotes? En fait la captation par l'image n'est pas relative à l'intérêt de l'image. Quelque chose d'autre se joue là, dans ces lacs où s'ouvre l'espace de quelque chose qui ne parle pas, *in-fans*. Donc, le premier type de divertissement, ce serait ça. Un autre, c'est le voyage. Sortir ailleurs: d'autres gens, d'autres pays, d'autres expériences... Le travail technique, rigoureux, érémitique est nécessaire mais il faut pouvoir respirer—aspirer plutôt laisser entrer l'air qui vient d'ailleurs. Et moi, ma manière, c'est de traverser d'autres espaces et d'apprendre d'autres questions, qui auront à s'introduire ensuite dans ce travail technique. Il faut aliéner son petit savoir, essayer de le perdre, pratiquer l'oubli qui est vacance et vide offert à d'autres. Maintenant, pour revenir à la question stricte que vous posiez—qu'est-ce que je lis—je répondrai: je lis des poètes. Ou certains romans de type poétique. Ce sont aussi ouvertures d'espaces et voyages. Par exemple, Marguerite Duras, ou Beckett, ou Borges, ou Philip Dick... Mais aussi des poètes, anciens ou contemporains, le soir, à la fin de la journée avant de partir ailleurs.

Notes

1. *La Prise de parole: Pour une nouvelle culture* (Paris: Desclée De Brouwer, 1968), p. 22.
2. *La Fable mystique, XVIe-XVIIe siècle* (Paris: Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1982).
3. "Lacan: an Ethics of speech," *Representation* (Berkeley), No. 3 (1983).
4. A. O. Hirschman, *Exit, Voice, & Loyalty: Responses to Decline in Films, Organizations, & States* (Harvard: Harvard University Press, 1970).

PAROLES GELEES

UCLA French Studies



Volume 1 1983

PAROLES GELEES

UCLA French Studies

Volume 1 ❦ 1983

Paroles Gelées is edited by the French Graduate Students' Association and published annually under the auspices of the Department of French at UCLA. Information regarding the submission of articles and subscriptions is available from the journal office:

Paroles Gelées
University of California, Los Angeles
Department of French, 160 Haines Hall
405 Hilgard Avenue
Los Angeles, California 90024
(213) 825-1145

Subscription price: $6 – individuals, $8 – institutions.

Cover photo: Luca della Robbia, detail from the Cantoria. Courtesy of Scala, Istituto Fotografico Editoriale, Florence, 1979.
Cover design by Laura Willett

CONTENTS

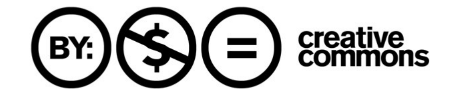


Michel de Certeau

Une pratique sociale de la différence : croire

In: Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle. Actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979). Rome : École Française de Rome, 1981. pp. 363-383. (Publications de l'École française de Rome, 51)

Résumé
Dans une société, le croire renvoie à de l'autre et à un futur, il fait crédit. Ainsi peut-il solidariser les membres du groupe dans un réseau de dettes et de droits. Chaque croyance énoncée met en rapport un dire avec un faire qu'elle fait faire ou s'attend à voir faire. Elle repose sur l'existence d'autorités (ses répondants) et d'autres sujets qui la partagent (les croyants). Elle dessine un système de confiance, de crédit et de promesses différées, dont les institutions donnent la garantie et définissent le vraisemblable manifesté dans le tissu des pratiques.



MICHEL DE CERTEAU

UNE PRATIQUE SOCIALE DE LA DIFFÉRENCE : CROIRE

Au terme des communications qui ont montré la subtile complexité du croire et du faire croire, mon exposé n'a évidemment pas la prétention d'analyser ce champ labyrinthique, souvent indécis et très disputé. Il le traverse en proposant quelques hypothèses qui concernent le fonctionnement *social* du croire. Sans qu'il y ait lieu d'y insister, il est bien évident qu'en cette matière toute réflexion tient du récit de voyage. Elle dessine un cheminement parmi des paysages habités – sinon hantés – d'expériences. À présenter la croyance à certains de ses carrefours, j'essaie donc seulement d'introduire dans un débat commun quelques effets d'un itinéraire particulier.

I – Le différé

En ses origines védiques (*'sraddhā*) et latines (*credo*), le terme *croire* présente une constellation d'usages. Il fournit déjà un champ d'hypothèses. «Véritable fossile morphologique», il signifie tantôt avoir confiance en quelqu'un ou quelque chose, tantôt croire à la réalité ou à ce qu'on voit, tantôt se fier à ce qui est dit[1]. Sous ces trois formes, qui concernent soit un acteur (personne ou objet), soit un référentiel, soit un dire, le croire pose un rapport à *de l'autre*. Sous ce triple aspect, il implique toujours le support de l'autre, qui figure ce sur quoi on doit pouvoir compter. Aussi, dans les exemples que cite Georges Dumézil (Numa, etc.), ce rapport a-t-il également la figure d'un «commerce». Il obéit à l'éthique du *do ut des*. Une loyauté est requise des partenaires, supposés «réguliers». Par là se dessine déjà l'ombre portée et le contraire du croyant : le renégat ou le traître.

Le croire tient donc entre la reconnaissance d'une altérité et l'établissement d'un contrat. Il disparaît si l'un des deux termes fléchit. Il n'y a plus

[1] Georges Dumézil, *Idées romaines*, Paris, Gallimard, 1969, p. 47-59 («*Credo* et *fides*»).

de croire là où la différence est effacée par une procédure qui égaliserait les partenaires et leur donnerait une maîtrise mutuelle du contrat; il n'y en a plus là où la différence est exorbitée par une rupture du pacte. L'oscillation entre ces pôles permettrait déjà, dans le champ des croyances, une première classification qui pourrait aller, par exemple, depuis la fidélité (qui privilégie l'alliance) jusqu'à la foi (qui insiste sur la différence).

Analysant le *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Émile Benvéniste reconnaît dans le fonctionnement du *kred* (*Credo*), qu'il range parmi les «obligations économiques», une séquence liant une donation à une rémunération. Croire, dit-il, c'est «confier une chose avec la certitude de la récupérer»[2]. Un aller et retour de la «chose» marque par une séparation entre des moments celle qui distingue ses propriétaires successifs. La communication qu'établit le bien mis en circulation pose une distinction de *lieux* (les détenteurs de la «chose») par une distinction de *temps*. Elle temporalise la relation de l'*un* à l'*autre*. L'objet de l'échange est lui-même altéré par cette distance entre des moments, puisque le dû – ou l'attendu – n'est pas la même chose que le donné, mais un *équivalent* : l'analogie entre l'offert et le reçu serait le travail du temps sur leur identité. La séquence du don et de la restitution articule donc temporellement une économie de l'échange. Elle se développera d'ailleurs du côté de la *créance*, du créancier et, plus explicitement, vers le *crédit*, où Marx voit «le jugement que l'économie politique porte sur la moralité d'un homme»[3].

Semblable, par sa forme, au *voir* tel que l'analyse Merleau-Ponty[4], le croire se présente comme un entrelacs d'opérations, une combinatoire de dons et de dettes, un réseau de «reconnaissances». C'est d'abord une «toile d'araignée» organisant un tissu social[5]. La différence qui le distingue du *voir* ou du *savoir* n'est pas d'abord caractérisée par la valeur de vérité dont une proposition est susceptible – question qu'a exorbitée une épistémologie –, mais par cette inscription du *temps* dans une relation de sujet à sujet. Lorsque cette relation ne sera plus soutenue et structurée par une temporalisation, elle se muera en un rapport de sujet (connaissant) à objet (connu). Dans les relations sociales, la question du croire est la question du temps.

Le «croyant» abandonne un avantage présent, ou quelque chose de ses prétentions, pour faire crédit à un destinataire. Il creuse en lui-même un

[2] Émile Benvéniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 1, ch. 15, p. 171-179.

[3] Cit. dans Pierre Bourdieu, *Avenir de classe et causalité du probable*, dans *Revue française de sociologie*, XV, 1, janvier-mars 1974, p. 23, n. 29.

[4] Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

[5] Cf. W. V. Quine et J. S. Ullian, *The Web of Belief*, New York, Random House, 1970.

vide relatif au temps de l'autre, et, dans les intérêts qu'il calcule, il crée un déficit par où un avenir s'introduit dans le présent. Ainsi prend forme une problématique de société : des vouloirs indépendants se distinguent entre eux par la durée qui retarde l'appropriation. Une *pluralité* et une *historicité* se nouent dans l'acte qui pose, par le même geste, un partenaire *différent* et une restitution *différée*. Cette pratique temporelle de la différence donne toute sa pertinence sociale au *délai*. C'est par ce « différé » que le croire se sépare d'abord du voir.

Mais il est aussi l'acquisition d'un droit. Il a valeur de « reçu ». La chose donnée est échangée contre un droit qui place l'autre – et le temps lui-même – dans un réseau d'*obligations*. Elle entre dans un champ d'opérations socio-historiques qui permettent une gestion collective de l'autre et du temps. Les modes et la durée de sa circulation sont placés sous la garantie et le contrôle des règles concernant la communication – un droit, des coutumes, etc. Si le don « sacrifie » à ces règles (l'acte de « confier une chose » relève aussi d'obligations), si par là il les actualise, il en tire également profit; il est soutenu par elles, et le donateur acquiert par son sacrifice le droit d'être soutenu. Le différé marque donc également le rôle, et le prix, des contrats collectifs. À la croisée d'une pratique du temps et d'une symbolique sociale, le croire est, par ses développements, ses retraits et ses déplacements, un lieu stratégique de la communication.

Le plus souvent, il a pour forme une *parole*, qui remplit l'intervalle entre une perte présente (ce qui est confié) et une rémunération à venir (ce qui sera récupéré). Biface, la parole tient à ce présent d'une perte et à cet avenir escompté. Elle a pour statut (mais n'est-ce pas celui de toute parole?) de dire à la fois l'absence de la chose qu'elle représente et la promesse de son retour. C'est une convention passée avec la chose qui n'est plus là mais dont l'abandon a payé la naissance du mot, et c'est un droit acquis sur l'usage futur de son référentiel. Aussi la parole entretient-elle une relation privilégiée avec le croire : comme l'acte de dire, l'acte de croire articule sur la chose disparue et attendue la possibilité sociale d'un « commerce ». Dans les deux cas, une perte autorise un escompte. Entre les trois termes que distinguait Dumézil – un acteur, un réel, un dire –, il y a donc disparité. Par rapport au croire, le dire a en effet la double fonction d'en indiquer un type particulier d'*objet* (on peut croire à une parole, à un récit, etc.) et d'en fournir un *modèle* général (le dire et le croire reproduisent la même structure).

À cette homologie entre le croire et le dire, on peut ajouter ce qui rapproche le croire du *sacrifice*, ou du moins de l'analyse que Durkheim en faisait. Pour Durkheim en effet, le sacrifice instaure et représente la société :

par ce qu'il enlève à l'autosuffisance individuelle, il grave sur le propre de chacun (sur le corps ou sur les biens) l'existence de l'autre, mais la pluralité ainsi produite a déjà valeur contractuelle; le code de l'échange social qui s'inscrit sur la nature individuelle en la mutilant la transforme ainsi en blason d'une socialité[6]. La place faite à l'autre par le don a valeur de convention avec l'autre. Dans l'ordre de la (re)connaissance, le croire serait l'équivalent de ce qu'est le sacrifice dans l'ordre des pratiques. Il creuse dans une autonomie la marque de l'autre; il perd un présent pour un futur; il «sacrifie», c'est-à-dire il «fait du sens» (*sacer-facere*), en substituant un dû à un avoir.

Dans une société, le croire empêche donc l'unification totalisante du présent. Il y crée un renvoi à de l'autre et à un futur. Il évite aussi la dissémination. Il crée un réseau de dettes et de droits entre les membres en groupe. En somme il garantit une socialité fondée sur une durée. Il sert de ressort à un système d'assurances où les contrats sociaux se gèrent en termes de temps séparés. Il est essentiel aux collectivités qui articulent temporellement les relations humaines. On peut en inférer que plus une société échappe à la loi du temps (par exemple en constituant des lieux scripturaires où le savoir peut être capitalisé dans un présent), moins elle accorde d'importance au croire.

La même problématique se retrouve au niveau d'une micro-sociologie des groupes. Les pratiques quotidiennes relèvent de systèmes d'*expectation* qui renvoient à «un ordre légitime de croyances concernant la vie en société». Des attentes (*expectancies*) s'appuient sur des croyances (*beliefs*). Un système du croire lie des conduites présentes à un futur qui leur échappe. Ainsi les gestes d'entraide, d'hospitalité ou de politesse fonctionnent sur le droit qu'elles donnent de *s'attendre à du répondant*. Les pratiques quotidiennes se développent sur un «fond (*background*) d'expectations»[7]. Elles supposent tous ces rites sociaux qui jouent sur des temps différés. Avec plus ou moins de virtuosité, elles «exécutent» et elles «interprètent» (comme on le fait pour un morceau de musique) les codes d'attente propres à un groupe.

À cet égard, et de nouveau, le langage vaut ici comme un modèle général, en organisant un réseau formel d'attentes mutuelles. Par exemple,

[6] Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France, 1968.

[7] Harold Garfinkel, *Studies in the Routine Grounds of Everyday Activities*, dans David Sudnow (éd.), *Studies in Social Interaction*, New York, 1970, p. 1-30.

la syntaxe prévoit des concordances internes, c'est-à-dire ce que chaque position permet d'attendre d'autre et d'équivalent après elle. Mais plus fondamentalement, la langue entière suppose que du sens doit *répondre* à ce qu'elle articule, et qu'elle a acquis un droit symbolique sur le référentiel dont elle est pourtant séparée. L'acte de parole est lui aussi fondé sur l'expectation qu'il y a du répondant, et que l'énoncé «donné» à l'autre sera, sur le mode d'une équivalence et non d'une identité, restitué au donateur-locuteur.

De bien des manières, un réseau de crédibilité soutient les conventions qui règlent la communication sociale. Entre partenaires, il permet aussi toute sorte de jeux, manipulations et effets de surprise avec ces conventions (faire croire qu'on croit, ou qu'on ne croit pas, etc.). Mais essentiellement le croire fait de l'altérité du temps (ou de la non-immédiateté) une pratique de la communication. Il fonctionne là où seule une durée peut retourner la position du donateur en celle de bénéficiaire; là où un temps de l'autre jette l'ombre d'un délai et donc l'incertitude d'une différence sur l'adéquation de l'offert et du rendu. À ce principe d'une socialité historique, s'oppose un principe de scientificité (ou de «vérité») qui, en éliminant le retard d'un temps différé, en pratiquant l'immédiate coïncidence entre le donné et le reçu, a pour index le *voir*.

II – Le dire et le faire

Le croyant dit : «Je crois que tu (re)viendras». Il se soutient de l'autre, même si, en bien des cas, l'autre est apprivoisé, parfois contrôlé, voire domestiqué par les règles sociales qui «assurent» le créditeur contre le risque du temps. Il se situe dans cet entre-deux, dans le suspens qui sépare ce qu'il a fait de ce que l'autre fera. Un dire occupe cet espace : une promesse, une convention, une confession de «foi», etc. Mais ce dire suppose et vise un faire. Le croire est le lien, distendu, qui attache par une parole deux gestes distants. Par là il noue un dire à un faire. Réciproquement, cette inscription du dire dans le faire et du faire dans le dire constitue le croire en pratique expectative. Sous cet angle, la formule indiquant au croyant sa position pourrait être : Tu le crois si tu le fais, et si tu ne le fais pas, tu n'y crois pas. Cet axiome vaudrait déjà pour un grand nombre de sociétés traditionnelles stables, par exemple pour l'ancien Israël ou pour la Rome antique. Les croyances y ont la forme de pratiques. Aussi,

comme le sacrifice grec[8], sont-elles interprétées par l'anthropologie comme un ensemble d'«activités ritualisées»[9] qui enferment la promesse ou la confiance dans l'objectivité d'un geste.

Qu'elles aient pu être considérées comme des *représentations* susceptibles ou non de recueillir un assentiment individuel ou collectif (du type : «j'y crois» ou «nous n'y croyons pas»), c'est en partie un effet de l'interprétation historique, fondée sur les *énoncés* qui survivent à des pratiques aujourd'hui disparues. On suppose alors à ces fragments détachés la valeur d'assertions concernant des êtres (surnaturels, divins, etc.) ou des vérités que l'éloignement nous fait placer sous le signe de la crédibilité justement parce que nous n'y croyons plus. Autrement dit, la croyance devient un énoncé (une affirmation) lorsqu'elle cesse d'engager une pratique contractuelle. Se poser la question : «Est-ce que j'y crois?», c'est sortir déjà du champ de la croyance et la tenir pour un objet intellectuel indépendant de l'acte qui l'affirme comme une relation. La croyance n'est plus qu'un dire lorsqu'elle cesse d'être un engagement relationnel, c'est-à-dire lorsqu'elle cesse d'être une croyance.

L'isolement du dire résulte aussi de l'histoire, plus récente, qui a rendu possible, entre croyances et pratiques, une coupure désormais tenue pour une évidence. Trois siècles de polémiques entre la «science» et les «superstitions» ont séparé les pratiques elles-mêmes en deux moitiés bien inégales et affecté chacune d'une destinée bien différente : l'une est faite de ce qui constituait ces pratiques en expectations mutuelles et elle est devenue le reste superfétatoire d'un passé, la maladie qui compromet la seconde moitié; l'autre, relative à une opérativité de ces pratiques, est devenue l'objet d'une rationalisation technique, une moitié isolée, analysée, distribuée en éléments combinables en vue d'une meilleure efficacité. Cet éclatement a donné lieu, d'un côté, à des représentations appelées «croyances» justement parce qu'on n'y croyait plus et qu'elles ne fonctionnaient plus comme des alliances sociales, et de l'autre côté, à des conduites objectives (médicales, commerciales, éducatives, culinaires, etc.) qu'il fallait amener au statut de techniques et donc traiter comme des séries de gestes relatifs à des opérations fabricatrices[10].

[8] Cf. Marcel Détienne et Jean-Pierre Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979.

[9] Jean Pouillon, *Remarques sur le verbe croire*, dans Michel Izard et Pierre Smith (éd.), *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1979, p. 43-51.

[10] Cf. M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978, p. 153-212 (*La formalité des pratiques*).

Ce clivage s'accentue d'ailleurs dans les sociétés complexes où coexistent des systèmes de crédit hétérogènes entre eux, stratifiés, fragmentés et imbriqués. Les mêmes pratiques y obéissent à des codes qui divergent sur ce à quoi elles donnent le droit de s'attendre. Les mêmes conventions de crédit se pratiquent de façon contradictoire. Les croyances et les conduites entretiennent donc des relations de plus en plus instables. Les combinaisons se multiplient entre ce qui devient des « convictions » et ce qui devient des « comportements ». À l'inverse de ce qui se passait dans bien des sociétés traditionnelles, la pratique n'est plus la transparente objectivité d'une croyance. Il faut les distinguer, et cette distinction même, verbale et opératoire, est devenue notre pratique croyante contemporaine; elle fait partie des gestes auxquels nous supposons un répondant.

L'autonomie de ces deux éléments n'est pourtant pas si rapide ni si radicale. Ainsi l'action politique qui se substitue à des pratiques religieuses garde la trace des attentes salvatrices qu'elle veut effacer avec une théorie de la révolution ou du bien-être. Ces « convictions » passées, désorbitées des pratiques qui les articulaient, s'objectivent dans les stratégies qui sont supposées les remplacer. Inversement, des gestes qui survivent à l'effondrement du système d'échanges d'où ils recevaient leur légitimité publique demeurent déterminants, tout illégitimes qu'ils soient, dans le paysage mental qui leur est devenu étranger. Ils sont là, actifs mais illicites, avec le statut de « superstitions », c'est-à-dire, très exactement, de « survivances »[11].

L'important ici, c'est que, même dans ces cas extrêmes, les croyances demeurent l'index de pratiques qui les soutiennent et qu'elles visent. A propos du mauvais œil, Benedetto Croce disait : « C'est faux, mais j'y crois ». Cette croyance, exilée du savoir scientifique (il sait que c'est faux), chassée aussi de la configuration épistémologique dont elle relevait (c'est la relique d'une cosmologie), reste indissociable de choses à ne pas faire (accepter l'éloge, cela porte malheur) ou de précautions à prendre (porter des amulettes, dire ou faire le chiffre cinq, etc.). La croyance de Croce est un geste qui transgresse l'orthodoxie culturelle. Il en va de même pour tant d'autres, qui sont en fait des pratiques ménageant des contrats avec un futur plus ou moins privé de légitimité par le discours public. Certes,

[11] Cf. Émile Benveniste, *Vocabulaire . . .*, *op. cit.*, t. 2, p. 273-279, à propos de *superstitio*, qui désigne ce qui « survit » ou « subsiste ». C'est d'ailleurs par « survivance » que l'anthropologie anglaise a remplacé « superstition ». Cf. P. Saintyves, *Les origines de la méthode comparative et la naissance du folklore. Des superstitions aux survivances*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 105, 1932.

d'avoir été déshéritées par le système officiel du crédit, elles reçoivent un rôle nouveau, plus modeste. À l'intérieur des opérations qui garantissent dans une société la «récupération» répondant à un investissement, la «survivance» n'a plus de fonction *positive* reconnue. Mais elle garde – et souvent elle reçoit de cette manière – le rôle *négatif* de restreindre ces opérations publiques, de les limiter et même parfois de les suspendre par des conduites «néfastes». Les conventions passées avec des partenaires sortis de la légalité et de l'identité sociales zèbrent de gestes silencieux le champ des expectations légitimes. Ces actions rituelles tracent d'invisibles frontières dans la culture autorisée.

À la fin du XVIIIe siècle, Madame Du Deffant déclarait : «Je ne crois pas aux fantômes, mais j'en ai peur». Par les actions que lui interdit sa peur, elle indique pourtant ce qu'elle «croit» encore. Mais le terme «croire» est devenu l'objet d'un jeu de mots, un lieu équivoque. Dans le discours «éclairé» qui est supposé définir le croyable, c'est-à-dire, en fait, le pensable, le fragment d'un croire illicite se marque toujours par des conduites, mais des conduites qui, exclues de ce discours, le limitent et l'arrêtent devant les fantômes. Il y a croyance parce qu'il y a encore une pratique, mais repérable seulement par le sentiment (la peur), qui endosse toujours le déficit d'une raison des pratiques.

Les études récentes sur le *Belief* restaurent précisément sa relation à un faire. Sans doute, dans une longue tradition surtout méditerranéenne, l'*objet cru* a été isolé des démarches collectives et individuelles qu'il nouait en contrats. Coupée de l'acte qui le posait, considérée comme une «*mental occurrence*», la croyance recevait la définition, globalement négative, de correspondre à ce que l'on ne sait pas ou ne voit pas, c'est-à-dire d'être *l'autre* du savoir ou de la vue. Cette identité lui était fixée par une épistémologie qui jugeait la connaissance d'après la valeur de vérité dont un énoncé peut être affecté, et qui répartissait cette vérité d'après ses deux sources possibles, la mémoire ou l'évidence. Dans une autre tradition, surtout anglo-saxonne et liée à l'essor philosophique d'un «individualisme» qui distingue l'acte de son objet, le *Belief* apparaît sous la formalité, positive, d'un acte d'*énonciation* relatif à un (vouloir) *faire* du sujet et à un *contrat* passé entre partenaires sociaux et/ou symboliques. Il renvoie donc à un agir[12].

[12] H. H. Price (*Belief*, Londres, G. Allen and Unwin, 1969) a beaucoup travaillé à étendre et approfondir l'analyse philosophique du *Belief* comme une «disposition» à faire.

Alexandre Bain soulignait déjà que l'acte de croire (*Belief*) «n'a de sens qu'en référence à nos actions»[13]. R. B. Braithwaite voyait dans la croyance une disposition à agir «comme si» la proposition était vraie : croire, disait-il, c'est «être prêt à agir comme si *p* était vrai»[14]. La proposition est ici jugée d'après la règle monothéiste du «vrai ou faux». Depuis Austin, on reconnaît un pullulement d'énoncés qui échappent à cette règle et qui relèvent plutôt de l'alternative «réussite ou échec» : ça marche ou ça ne marche pas. Les énoncés du *Belief* appartiennent à cette proliférante famille. Mais déjà, dans l'épistémologie de Braithwaite, colonisée encore par la question de la vérité, ils sont renvoyés à l'agir comme à l'instance pertinente.

Le croire, en effet, concerne «ce qui fait marcher»[15]. Il se mesure aux liens, plus ou moins étroits, qu'il entretient avec ce qu'il fait faire et/ou s'attend à voir faire. Massivement, il est relatif à un salut, à une réciprocité efficace, ou à la réussite d'une entreprise («croire que le ravin n'est pas si grand» me le fait traverser plus aisément)[16]. Par contre, il disparaît quand ces liens se rompent. Même les propositions du type «Je crois qu'il fera beau demain», ou «Je crois que la planète Mars est habitée», ne se réfèrent pas d'abord à la validité d'un savoir; elles appellent des solidarités qui se fassent les répondants de projets ou de styles d'action. Le refus du vide planétaire en est encore un signe. Aussi, contrairement à ce que notait A. Quinton, il ne semble pas qu'il puisse y avoir des croyances détachables de conséquences pratiques.

Toute position comporte des bords douteux. On pourrait cependant adopter la thèse qu'une croyance dépourvue d'implications pratiques n'en est plus une. Avec la rondeur qui caractérise le style de ses dernières années, Pierre Janet disait à juste titre : «Pour nous, la croyance n'est pas autre chose qu'une promesse d'action : croire, c'est agir; dire que nous croyons à quelque chose, c'est dire : nous ferons quelque chose»[17].

[13] Alexander Bain, *The Emotions and the Will* (1859), cit. par Anthony Quinton, art. *Knowledge and Belief*, dans P. Edwards (éd.), *The Encyclopaedia of Philosophy*, vol. 4, p. 351.

[14] R. B. Braithwaite, *The Nature of believing*, dans *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, vol. 33, 1932-1933, p. 129-146.

[15] Cf. Pierre Legendre, *L'amour du censeur*, Paris, Le Seuil, 1974.

[16] Cf. Marcus G. Singer, *The pragmatic use of language and the will to believe*, dans *American Philosophical Quartely*, 8, 1971, p. 24-34.

[17] Pierre Janet, *L'évolution de la mémoire et la notion du temps*, A. Chahine, 1928.

III – Le répondant indéfini

La «promesse d'action» concerne aussi une réalité ou un partenaire externe. Ceci nous amène à ce qui distingue la croyance d'un contrat et ne peut s'articuler en objets d'échanges garantis par un droit. Cette catégorie d'alliances constitue dans une société la région qui n'est pas encore ou ne peut pas être traitée sous la forme de liens juridiques. Les relations qui s'y présentent ont des allures de contrats, mais elles échappent aux instruments sociaux capables d'en objectiver les termes et donc d'en vérifier ou falsifier les rapports. Placées hors d'une maîtrise légale, les croyances composent une vaste zone qui tantôt s'offre aux conquêtes du droit (bien des fidélités se transforment en contrats), tantôt lui oppose un immense «reste» (ce qui résiste à la transformation juridique).

La croyance se différencie par le rôle des partenaires et par leur inégalité. Ce qui lui manque en objectivation doit être suppléé par les sujets. Faute d'assurance juridique, le croyant cherche derrière la «chose» escomptée (un avantage, le salut, une vérité) un répondant qui en fonde l'attente. Il lui faut non seulement «croire à», mais «croire en». Une confiance (*Trust*) double la croyance et la «conforte» (*Trust* vient de *fortis*, ce qui tient). Il faut supposer une garantie qui vienne de l'autre, c'est-à-dire postuler un autre (une personne, un réel, etc.) doté du pouvoir, du vouloir et du savoir qui rendront effective la «rétribution». Dans certains cas, à propos de Dieu, d'esprits ou d'humains, son existence même fait problème, mais ce n'est au fond qu'une variante par rapport à l'ensemble des éléments qui constituent la compétence du répondant et qui font face à l'hypothèse que, d'une façon ou d'une autre, il *manque*. L'interrogation née de la possibilité qu'il fasse défaut porte essentiellement sur deux points : qu'il se reconnaisse *obligé* et qu'il soit *capable* de s'exécuter. Le premier point est plutôt relatif à un dire; le second, à un faire. Le garant apparaît comme le doublet des traits qui caractérisent le croyant. Il fonctionne comme son miroir.

Mais la question est de savoir *s'il y a du répondant*. Quand la croyance s'adresse à une personne, elle manifeste mieux un déplacement qui se retrouve finalement dans toutes les croyances et qui tend à chercher toujours *plus loin* ce répondant. Comment s'assurer que le partenaire *agira* en *obligé*, qu'il sera «fidèle» à ce qui en est attendu, ou «régulier», comme disait Dumézil? Première constatation : pour supposer croyable son objet (la chose expectée), la croyance doit supposer aussi que l'autre, d'une certaine manière, «croit» aussi et qu'il se tient pour obligé par le don qui

lui est fait. Elle est *une croyance à la croyance de l'autre*, ou à ce qu'il/on fait croire qu'il croit, etc. Une croyance *de* l'autre est le postulat d'une croyance *à* l'autre.

Mais cette garantie n'est pas sûre, de sorte qu'elle va glisser derrière le premier obligé pour lui trouver, s'il vient à manquer, un héritier, un substitut plus large (la famille, le groupe, etc.) ou plus haut (une autorité supérieure, une contrainte morale, etc.), toujours plus loin. Indéfiniment d'autres doivent répondre de l'autre. Par la quête qui s'en va toujours chercher des garants derrière ceux qu'elle atteint, la croyance semble se rendre indépendante d'un interlocuteur particulier et tenter de compenser l'incertitude de chaque obligé par un renvoi sans fin à d'autres. Si des arrêts ne sont pas marqués dans ce report indéfini (on verra qu'ils le sont par des institutions), l'appel à un autre fuit vers un horizon de « fidélité » qui, sous le nom de Dieu ou de la société, ne sera que le postulat même du croire : *il doit y avoir du répondant.* Sur un mode de plus en plus tautologique et fondamental, la croyance remonte jusqu'à cette limite qui n'est que sa propre condition : seul l'a priori d'un autre qui soit « régulier » la rend possible. En dernier ressort, elle doit supposer que du Réel répondra.

Ce postulat général (présent jusque dans les démarches scientifiques, c'est trop clair) monte ou descend l'échelle des proximités, selon les conjonctures et les types de groupe. Au village, il prend la figure du voisin « régulier »; au parti, celle du leader qui a du répondant. Au contraire, en des temps d'instabilité et/ou sous la pression interrogatrice d'esprits radicaux, ce postulat s'éloigne jusqu'au point où il n'est plus que la contrainte d'une hypothèse. Ses lieux d'application et d'ancrage varient donc selon les périodes (temps de crise ou époques tranquilles), les collectivités (même dans une société stable, il y a des groupes en récession ou marginalisés) et les individus (dans un « village immobile », à quoi s'arrête la croyance d'un agonisant ou d'un esprit critique?). Ils varient aussi d'après les configurations socio-économiques, la société médiévale, par exemple, s'organisant comme une combinatoire hiérarchisée de « répondants » et de « clientèles », alors que le capitalisme la remplace par le système fiduciaire d'un équivalent général, la monnaie. Les différenciations dépendent encore d'engagements dans l'action : la diminution de la pratique fait croître le soupçon, etc.

En principe, il serait possible de classifier tous les éléments composant les géographies successives de ces « autorités » qui ont valeur de répondants et qui permettent de croire. Mais leur mobilité est un trait dominant de ces compositions de « lieux » autorisant la croyance. Tout se passe comme si l'a-priori général selon lequel il faut quelque part du répondant était, pour

des raisons pragmatiques et contingentes, placé plus ou moins près, délogé, relogé, ailleurs, selon les circonstances, et comme si, sous la pression de crises et/ou d'interrogations, il finissait par se réfugier dans ce lieu inexpugnable mais inaccessible qu'est l'impossibilité de s'en passer.

Chaque répondant particulier (ce qui, de la part de l'autre, est supposé répondre) est donc la métonymie d'une série indéfinie d'autres qui, derrière lui, ont également la double position d'être *manquants* – ils ne sont pas (encore) fidèles, ou pas (encore) là – et *fondateurs* du croire – ils «permettent» du croire, ils l'autorisent. La coïncidence du manque et de l'instauration est l'un des secrets du croire. Mais elle définit aussi l'autre lui-même: ce qui me manque est ce qui me fait marcher. Il y a d'ailleurs plus qu'une simple coïncidence: par un don (ou un sacrifice), la croyance crée la place manquante qui instaure de l'autre, mais cet autre doit précisément combler le manque. Elle *produit* cet «autre» supposé *l'assurer* contre ce qu'elle perd. Il n'est pas surprenant que le croire obéisse à cette dynamique circularité. N'est-ce pas la structure même du présent vécu? Ce présent est en effet ce qui, de se perdre, constitue l'altérité d'un futur. La croyance et le temps restent liés.

Le report du répondant se présente également sous une forme différente, qui semble d'abord concerner le croyant lui-même. Ainsi les paysans du Bocage se réfèrent non à ce qu'ils croient, mais à ce que d'*autres* croient: «Il y en a qui croient... Il y en a qui disent...» La sorcellerie, dont ils parlent ainsi, est «donnée comme croyance de l'autre»[18]. De la part de ces paysans, ce n'est pas seulement une tactique pour tenir à distance la «superstition» à laquelle l'ethnologue les identifie; c'est aussi une sécurité prise contre le scepticisme qu'il introduit, et un report vers ce qui, en fait, sert de garant à l'existence et au vouloir insaisissables de l'autre: «D'autres y croient». Il n'y a pas de certitude dans la croyance. Mais du fait que beaucoup, ou d'autres, y croient, on est en droit de supposer qu'il y a du répondant à ce qu'on craint ou espère. Le réseau secret de tous ces «autres» répond du sorcier.

Le processus du croire marche non à partir du croyant lui-même, mais à partir d'un pluriel indéfini (l'autre/ des autres), supposé être l'obligé et le répondant de la relation croyante. C'est parce que d'autres (ou beaucoup) y croient qu'un individu peut tenir pour fidèle son débiteur et lui faire confiance. Une pluralité répond du répondant. Peut-on croire seul à quelque chose ou à quelqu'un? Non, alors qu'il est possible de voir seul quelque

[18] Jeanne Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977, p. 28, etc.

chose ou quelqu'un. La croyance repose sur une antériorité de l'autre qui a pour délégué et pour manifestation le *fait* d'une pluralité de croyants : «*Il y en a* qui croient... *Y en a* qui disent...» À propos des sorciers et des leveurs de sorts, les paysans du Bocage sont plus lucides, pour définir le croire, que les usagers galonnés de sa formule naïve, «je crois». Ils indiquent son fondement réel : «D'autres y croient».

Structure générale. On le sait, «les enfants sont comme le support de la croyance des adultes»[19], qui ne parlent de leurs propres croyances qu'au nom de l'autre. Les institutions croyantes (religieuses ou politiques) fonctionnent ainsi. Aujourd'hui les sondages, en se multipliant, jouent sur la même structure : artificiellement, ils produisent pour tous un croyable qui est en fait ce que chacun attribue à tant d'autres. Bien connus des religions, devenus également ceux de pouvoirs politiques, mille procédés produisent des croyants en faisant croire qu'«il y en a beaucoup d'autres qui croient», ou, technique plus sûre encore, en faisant état de ceux qui se mettent à croire ou à ne plus croire (qui «se convertissent»). La conviction se manipule à distance, par un travail sur ce qui semble ne pas la concerner, celle des autres. L'efficace de ce «quiproquo» (l'un est traité à la place de l'autre) rejoint d'ailleurs l'expérience d'étranges entrecroisements. Dans bien des cas, par exemple, c'est «l'incroyant» qui croit que les «croyants» croient, et cela lui permet de croire qu'il n'est pas croyant[20], – ou réciproquement.

Le fait, nécessaire à la croyance, qu'il y en ait d'autres qui croient ne cesse pourtant de se disséminer. La multiplication des pseudo-croyants (l'interview les fait proliférer) ne compense pas la diminution de leur qualité. Les «je crois» de l'opinion oscillent entre «il me semble» et «j'aime pas». Ils se diluent dans le nombre et perdent leurs attaches à des pratiques particulières, bien qu'ils soient tous placés sous l'indice général d'une transformation de la société. Tous ces «autres» chargés, en principe, de soutenir la «régularité» du répondant n'y sont pas «pris» ou ne soutiennent rien. Cette inflation provoque un repli sur le postulat général : il faut qu'il y en ait qui croient. Des *sujets supposés croire* sont en effet la condition du croire. Pour qu'il y ait de la croyance, il faut qu'il y ait déjà quelque part du croire, – non pas des objets croyables (qui constituent seulement l'objet de l'échange), mais une position de *sujet* (ou de quasi-sujet) qui soit «régulier» et ne trompe pas. Même le travail scientifique suppose que «la matière n'est

[19] Octave Mannoni, *Clefs pour l'imaginaire, ou l'Autre Scène*, Paris, Le Seuil, 1969, p. 18.
[20] Cf. Jean Pouillon, *op. cit.*, p. 48.

pas tricheuse», de sorte que si nous nous trompons, du moins «elle ne nous trompe pas»[21].

Ce qui est finalement interrogé, c'est l'autre même comme *sujet*, «répondant» qui autorise la relation; c'est l'existence d'un sujet sur lequel s'articule la possibilité de sujets croyants. Cette question a la forme de ce qu'il *faut supposer*. Elle joue sur le rapport entre une nécessité et une supposition. Figuré en fictions nécessaires qui sont des fictions de l'autre, ce rapport est l'horizon vers lequel la croyance glisse, dans une société qui a refoulé la question du sujet ou qui, du moins, l'a isolée des pratiques muées en techniques objectives. Par une série de renvois qui multiplient son *différé* initial, le croire ne cesse de reporter plus loin et vers du plus-autre l'insaisissable limite où fixer sa condition de possibilité. La question du

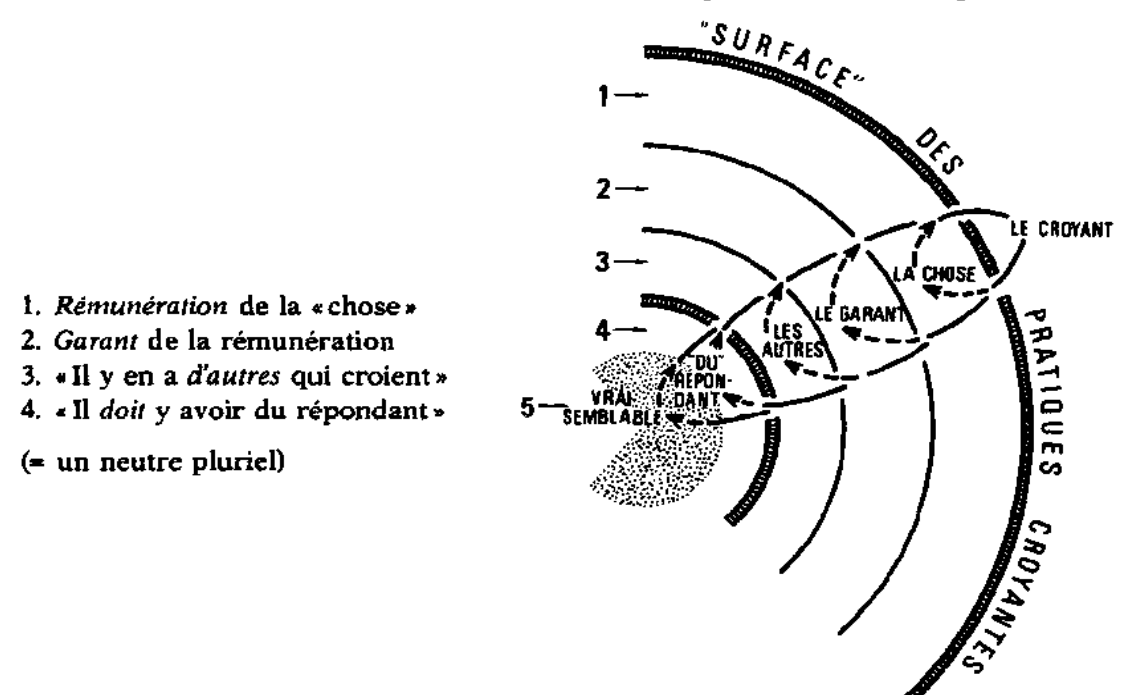


Fig. 1 – Les reports successifs du croire.

sujet n'est en somme que la question de l'autre, et elle manque de répondant.

Cette logique peut être représentée comme l'implication mutuelle de reports successifs sur des cercles concentriques (cf. figure 1), où distinguer au moins quatre types différents de renvois :

[21] Jacques Lacan, *Séminaire sur les psychoses (1955-1956)*, conférence du 14 déc. 1955.

1) celui qui remonte du croyant vers *la «chose»* dont il attend la rétribution (c'est le «différé» initial);

2) celui qui remonte de la «chose» expectée au *répondant* qui doit en assurer le retour (un répondant «régulier»);

3) celui qui remonte de ce répondant à *d'autres* qui répondent de lui («d'autres croient», «on croit»);

4) celui qui remonte de ces autres croyants à la supposition générale qu'*il y a du répondant* (il doit y avoir quelque part – mais où? – «du» répondant qui «ne trompe pas»; il faut qu'il y ait dans le vraisemblable quelque chose – mais quoi? – qui fonde la croyance).

Les croyances pourraient être classées d'après le niveau où elles «tiennent», dans ce système de renvois qui va des actions rituelles jusqu'au vraisemblable.

IV – LE VRAISEMBLABLE

Cette remontée des croyances à leur principe tautologique, la vie sociale tend à la suspendre. Elle vise même à l'interdire. Elle s'organise de manière que *s'arrête* le report indéfini du répondant et que soit *caché* le secret du croyable. À l'effritement des croyances objectives, les institutions s'opposent, pour répondre aux nécessités de la pratique quotidienne. Ces médiations servent à la fois de butoirs aux interrogations qui menacent le croyable, d'assurances contre le vertige du doute, et d'appuis pour l'activité relationnelle de chaque jour. De façon plus ou moins transitoire et respectable (elles peuvent changer et/ou se dévaluer), ces «autorités» sont les répondants pragmatiques de la communication sociale; ce sont les autorités pratiques d'un système de crédit.

Dans le tissage serré de leurs réseaux, deux éléments dominent, distincts bien que liés : le vraisemblable et l'institution, – l'un relatif à une économie du langage, l'autre à une articulation des pratiques. Envisagés sous la seule formalité du croire («on croit»), donc unilatéralement, ils se différencient d'abord par le fait que le vraisemblable immerge une conviction particulière dans une «autorisation» *générale* («tout le monde sait que...», «on dit que...», etc.), et que l'institution détache au contraire un *spécifique* social dans la globalité du croyable («grand-père disait...», «l'Église affirme...», «le parti pense...»). Mais les deux légitiment des croyances en les référant :

1) à *de l'autre*;

2) à une fonction *énonciatrice* qui adresse en quelque sorte une demande, mais suspendue, car elle ne détermine pas ses destinataires;

3) à une *fidélité* supposée, dont les formes varient – depuis le soutien d'un être («je tiens», doit dire l'arbre, le leader ou le dieu) jusqu'à la garantie d'amour («je t'aime, je te privilégie même et surtout quand je te surveille», dit l'autorité) – et qui, valant comme fiction de *réel* (le réel ne trahit pas), répond a priori de qui s'y fie.

Ces deux figures, finalement emboîtées l'une dans l'autre, permettront de préciser le fonctionnement social du croire.

Le vraisemblable, c'est *le discours de l'autre.* Mais un «autre» qui est *neutre* et qui légitime de la crédibilité. «Neutre», car ce discours n'est le propos *ni* de celui-ci, *ni* de celui-là; il ne comporte pas un répondant particulier qui prenne en charge une promesse; il est le fait d'un sujet indéterminé: «ça dit», comme dans «ça pense». Le vraisemblable a d'ailleurs une fonction «métalinguistique», au sens jakobsonien du terme: «on dit qu'on dit ...», indéfiniment; c'est un discours qui parle du discours en invoquant d'autres discours et qui constitue ainsi l'utopie du discours, son nulle part et son neutre[22].

D'autre part, et sans doute par là, il soutient une *crédibilité générale,* valable pour tout le monde et pour personne en particulier, et qui ne peut être déterminée. «Là dedans», il y a quelque chose qui peut ou doit être cru, mais quoi? Le vraisemblable est un énoncé trop large, à dessein, et qui cache son noyau de croyance. On ne peut donc pas plus préciser son contenu que son locuteur. Il a aussi l'allure d'un passé accumulé (une sagesse des autres) qui promettrait des réussites ou des protections à venir, une sorte de rémunération pour qui s'y fie, mais sans qu'il soit possible non plus de spécifier sur quoi porte ce lien et sur qui appuyer cet espoir. Simplement «quelque chose» est là qui mérite confiance, mais qui *soustrait* à toute détermination son auteur (celui qui «autorise» la confiance), son contenu (ce qui est échangé) et l'acte présent d'un dire ou d'un faire (une affirmation), c'est-à-dire les divers aspects formels de la communication.

Le vraisemblable serait plutôt le postulat universel de la communication. Là se trouve, tapie en ses replis, la condition de toutes les communications particulières. Ce postulat est dépouillé des déterminations de locuteurs, d'objets et de temps (le temps n'advient qu'à partir d'un présent) que vont lui affecter les échanges concrets. Il soutient des échanges, mais comme de loin, et ils le présupposent en jouant avec lui. L'usage qui est fait du vraisemblable est en effet caractéristique. Par exemple, dans les prover-

[22] Cf., sur ce «neutre» de l'utopie, Louis Marin, *Utopiques: jeux d'espaces,* Paris, Éditions de Minuit, 1973, p. 15-50.

bes – mais il en irait de même avec les clichés. « Rira bien qui rira le dernier », « il faut que jeunesse se passe », « aide-toi, le ciel t'aidera », dit le locuteur. Il n'identifie pas le sens des proverbes qu'il cite (ça reste indéterminé), pas plus qu'il ne s'identifie à leur position (c'est de l'autre, ça vient d'ailleurs), mais il en tire des effets circonstanciels; il se sert de ce fonds pour lui faire produire quelque chose d'*autre* qui est précisément relatif (contrairement au proverbe lui-même) à son interlocuteur, au sujet discuté et au moment présent. Le corpus des proverbes, d'ailleurs contradictoires entre eux, lui fournit d'une part un espace général de jeu où faire un « coup » particulier[23] et, d'autre part, une crédibilité générale (quelque chose qui est « reçu » mais indécis) sur laquelle il appuie la chose, singulière et différente, qu'il « fait passer » et entendre par eux. Crédité par un autre pluriel et neutre, ce fonds de vraisemblable permet de produire autre chose que lui. Il est la condition de ce qu'il autorise, mais il n'en est pas la cause (il ne le produit pas), ni la raison (il ne l'explique pas), ni le fondement (il n'en définit pas la vérité).

De cet étrange statut, une analyse décisive nous est fournie par Aristote dans ses *Topiques*, géniale inauguration d'une philosophie qui, avant de spécifier les opérations qui lui sont propres, trace l'aire de plausibilité qui les rend possibles sans les définir[24]. Sous ce biais (seulement), le discours aristotélicien est par rapport à ce qu'il appelle *endoxon* (le plausible) l'équivalent de ce que sont les « coups » de la conversation quotidienne par rapport au vraisemblable proverbial.

Je laisse de côté ce qu'Aristote nommait les *eikota*, c'est-à-dire les propositions conjecturales et probables en elles-mêmes (par exemple : on montre de l'affection à ceux qu'on aime), en raison de *ce* qu'elles énoncent. Ne concernent notre problème que les *endoxa*, c'est-à-dire les thèses qui sont plausibles en raison de leurs énonciateurs : « Une prémisse est *endoxale* lorsqu'elle a des répondants de poids, soit par le nombre, soit par la qualité »[25]. Aristote écrit au début des *Topiques* : « Les énoncés endoxaux

[23] Sur cette notion de « coup », cf. M. de Certeau, *L'invention du quotidien, 1. Arts de faire*. coll. 10/18, 1980, p. 82-89.

[24] Sur l'*endoxon*, cf. Aristote, *Topiques*, surtout I, 1 (100a-101a) et I, 10 (104a). Dans l'analyse qu'il fait de ce texte (*Logique et méthode chez Aristote*, Vrin, 3e éd., 1973, p. 9-20), Jean-Marie Le Blond distingue du « probable » (reçu mais pas prouvé) le « plausible » (qui repose sur des autorités). Cette distinction, qui sépare clairement le point de vue de l'énoncé et celui de l'énonciation, n'est malheureusement pas reçue dans l'usage du français.

[25] Jacques Brunschwig, dans Aristote, *Topiques*, t. 1, Coll. Budé, Paris, Les Belles lettres, 1967, p. XXXV. Il écrit aussi : l'*endoxon* n'est pas le « probablement vrai », mais le « véritable-

sont ceux qui ont des garants réels, et qui sont autorisés ou accrédités par l'adhésion effective que leur donnent soit la totalité ou quasi-totalité des hommes, soit la totalité ou quasi-totalité des sages (*sophoi*), des représentants de ce qu'on peut appeler l'opinion éclairée »[26]. Ces énoncés offrent « la sagesse d'autrui et sa formule »[27]. L'*endoxon* renvoie donc à des locuteurs, mais indéterminés (« ils disent ») et à une présomption de réalité ou de vérité, mais où rien de précis n'est encore localisable.

Le travail philosophique dans cet espace de plausibilité va procéder en deux étapes. Dans un premier temps, le dire de l'autre en général (une « totalité ou quasi-totalité ») est transformé de manière à devenir le dire de *quelqu'un*. Dans le « on dit » anonyme, le dialogue philosophique détache une proposition et un répondant : « Crois-tu que *p* ? – Oui, en effet ». Du « il y en a d'autres qui croient... », il fait sortir un « je crois *p* », c'est-à-dire un sujet, un énoncé et l'acte d'un jugement. Le premier mouvement de cet art de la guerre contre le vraisemblable concerne l'énonciation. Le second consiste à traiter l'énoncé ainsi formé et à tirer *les conséquences* de ce qui est devenu une assertion. Par là, il sera possible de mesurer sa valeur. « Crois-tu que *p* ? – Oui, en effet. – Alors on peut dire... » : telle est la série complète. Dans le champ d'un vraisemblable, une question de vérité est introduite par cette opération philosophique, et elle a un double signe, qui contredit son point de départ : une délimitation (qui énonce et quoi?), une cohérence (un rapport entre un énoncé et ses conséquences). De ce qui conditionne le croire on est passé à ce que produit le savoir. L'institution va se trouver entre les deux.

V – L'Institution

Les deux mouvements de la stratégie aristotélicienne se répètent dans l'institution, mais ils s'effectuent pour mettre le croire au service d'une rationalité sociale et ils se présentent sous la forme de compromis pragmatiques. Il y a un temps relatif à l'énonciation : de ce qui est anonyme dans le « on dit », l'institution elle-même se fait le répondant et le locuteur. Il y a aussi un traitement des énoncés : l'institution les sélectionne, elle les raffine

---

ment approuvé » (*ibid.*). Cf. aussi Éric Weil, *Essais et conférences*, Paris, Plon, 1970, t. 1, p. 44-80.

[26] Aristote, *Topiques*, I, 1 ; 100b 21-23.

[27] W. A. De Pater, *Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne*, Fribourg, Éd. Saint-Paul, 1965, p. 76.

(sur des modes plus ou moins orthodoxes ou marginaux), elle leur donne la forme d'une doctrine exprimée en articles plus ou moins cohérents, elle les organise enfin en pratiques ou en opérations dont elle a le contrôle.

Mais, à d'autres égards, elle prend le contrepied de la tâche philosophique telle que l'entendait Aristote. Elle se porte garante du croire, et elle l'utilise à des fins sociales. En répondant de croyances (mais des croyances choisies, revues et corrigées), elle évite que le croire s'évanouisse dans l'anonymat de sa condition de possibilité. En même temps, elle se sert de ces croyances particularisées pour découper un groupe et en articuler les pratiques. Aussi permet-elle de moins en moins les jeux de production qu'autorisait, par exemple, l'anonymat du vraisemblable proverbial. La garantie se paie de contraintes. Le prix est d'ailleurs d'autant plus élevé que les croyances ainsi assurées sont plus vitales et (par voie de conséquence) moins certaines. Réciproquement, le prix payé porte à croire qu'elles ont du répondant, de sorte qu'une institution peut élever ses prix pour faire croire qu'elle a ce que ses croyants lui demandent.

Mais c'est surtout la forme de ces contraintes qu'il faut souligner. « La famille pense... », « l'Église affirme... », « le parti déclare... » : en tant que locutrice dont les « responsables » ne sont que les délégués, l'institution a la fonction *énonciatrice* d'un (quasi) sujet. À ce titre, elle s'attache et lie ce qui, dans ses membres, ne concerne pas seulement la plus ou moins grande vérité d'un « article », mais leur propre constitution en sujet grâce à leur relation à un répondant. Bien plus qu'une vérité, la fiabilité de l'Autre, et donc la possibilité pour les croyants d'être des sujets, est la question mise en cause par les débats sur certains des articles tenus par une institution.

L'ambiguïté du mot « sujet » prend ici toute sa portée : à la fois principe de vouloir et soumis à l'autre, acteur et patient. Le « sujet », comme acteur, naît en effet d'être attendu (ou de se supposer attendu) par un répondant « régulier ». Il dépend donc de cette relation à l'autre, ou de la fiction qui la lui représente. Les rapports de la croyance avec l'institution ne renvoient donc pas seulement à l'élaboration d'un savoir ou à une articulation symbolique des pratiques. Ils mettent en jeu la question du sujet dans une société, et plus ils sont tendus, plus cette question s'exacerbe. « La grande promesse que le Pouvoir nous aime » hante toutes les formes de la docilité, et l'institution manipule, de près ou de loin, « l'in-certitude d'être aimé »[28].

Mais les institutions croyantes manipulent aussi du vraisemblable. Elles le raffinent à la manière dont une usine traite son matériau. Comme la

[28] Pierre Legendre, *op. cit.*, p. 251-252.

philosophie aristotélicienne, elles le transforment en savoir, par des procédés qui ressemblent encore beaucoup aux méthodes indiquées dans les *Topiques*. Il y a encore une continuité d'*opérations* entre le travail institutionnel et le travail scientifique. Il serait tout à fait superficiel de penser que l'un n'est pour l'autre qu'un support nécessaire mais hétérogène. Mais, avec des procédures homologues, l'institution se tient dans une région mitoyenne où il ne s'agit pas d'abord de fabriquer du savoir (supposé autonome des croyances), mais de spécialiser et, en quelque sorte, de fonctionnaliser des croyances. Elle exploite l'anonyme «on dit» (d'autres croient) pour en faire un «nous croyons». Cette opération combine une *délimitation* du vraisemblable à une *reconnaissance des limites* qu'il impose.

D'une part les institutions se découpent une place dans le champ de la fiabilité sociale d'un temps. Elles en reclassent les éléments, elles en changent les proportions, elles les organisent en articles, etc. En somme elles lui font subir une série de traitements qui permettent de considérer leurs croyances comme un vraisemblable *arrêté* (il y a détermination), *arrangé* (il y a un ordre) et *utilisable* (il y a une opérativité) qui garde pourtant des attaches nombreuses (souvent peu élucidées) avec la crédibilité générale. Mais celle-ci, en retour, impose aussi des contraintes, même si elles ne sont pas nettes. Le réemploi institutionnel ne peut pas s'effectuer hors des limites d'un vraisemblable contemporain. Il est soumis encore, sous ce biais, au fait, neutre, indéterminé, mais référentiel, qu'«il y en a qui croient» ou qu'«il y en a qui disent». D'être peu à peu détachées du «on dit» commun pour être plus cohérentes, c'est-à-dire socialement et intellectuellement conformes au groupe qui les soutient, les croyances institutionnelles perdent leur force, elles se désorbitent du croyable. Peu à peu, elles deviennent des idéologies qu'on ne croit plus. C'est le danger et la tendance de tout groupe croyant que de s'autonomiser techniquement d'un «on dit» général, diffus, incohérent, qui n'en reste pas moins le support du croyable. Réciproquement, il est normal que tous les *revivals* du croire se traduisent par un retour à ce fonds commun et par une réaction contre sa transformation technique en «doctrine» ou en «système».

Trop d'exemples, à commencer par ceux que fournissent les religions, pourraient illustrer cette tension interne de l'institution croyante entre son travail organisateur et la généralité de son postulat. D'où les relations, toujours difficiles, des fonctionnaires ou des responsables de l'institution – des techniciens – avec le «discours de l'autre» qui est à la fois, pour toute doctrine particulière, l'élément de sa fiabilité et le principe de son évanouissement. Il faudrait analyser les outils (ou les «lieux») qui articulent l'entreprise croyante sur son répondant indéfini: des locuteurs-témoins, des

miracles (le *thôma*), une narrativité qui fait parler du réel, des citations et «autorités», des voix aussi, etc. Outre ces topographies du croyable, il faudrait repérer les types d'opérations qui manipulent et transforment le vraisemblable en utilisant ces outils : techniques de persuasion, procédures de «naturalisation» de la nouveauté dans le champ de ce qui est cru, déplacements de la nomination («ce que tu nommes un rêve, c'est le diable»), manières de faire croire que d'autres croient, changements dans les proportions et l'organisation du croyable par la seule injection d'informations (technique publicitaire bien connue), etc. La question dépasse les limites d'un exposé déjà trop long. Encore ai-je laissé de côté toute la complexité du problème épistémologique et l'opposition de croire à savoir ou à voir.

Le croire, clé pour une théorie de la communication sociale, ne cesse de poser la question de l'autre. Il noue un *art de l'autre* (des techniques dialogales qui apprivoisent la différence) et la fiction fondatrice qui pose *un sujet supposé croire* comme la condition de cet art. Les savantes stratégies qui visent une gestion sociale de la communication se combinent au mythe qui «fait marcher» la relation à l'autre. *Fides a dialectica petitur*, disait Agricola[29]. Mais dès le commencement, une première parole n'est possible à l'enfant que parce qu'un répondant l'attend.

Université de Californie Michel de CERTEAU

[29] Rudolf Agricola, *In laudem philosophiae et reliquarum artium oratio*, Ferrare, 1476, dans Hans Rupprich, *Humanismus und Renaissance*, Leipzig, Philipp Reclam jun., 1935, p. 173.